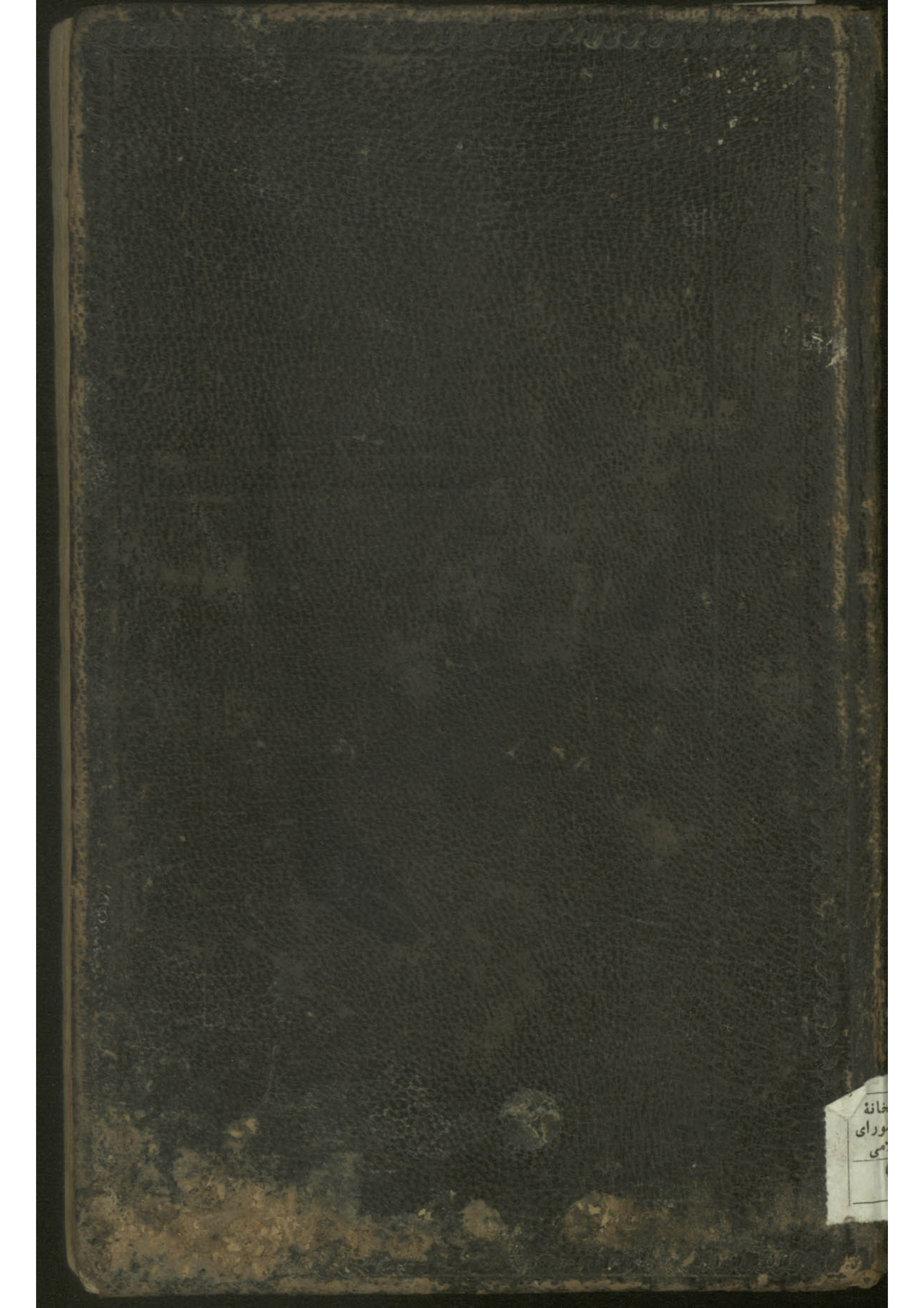
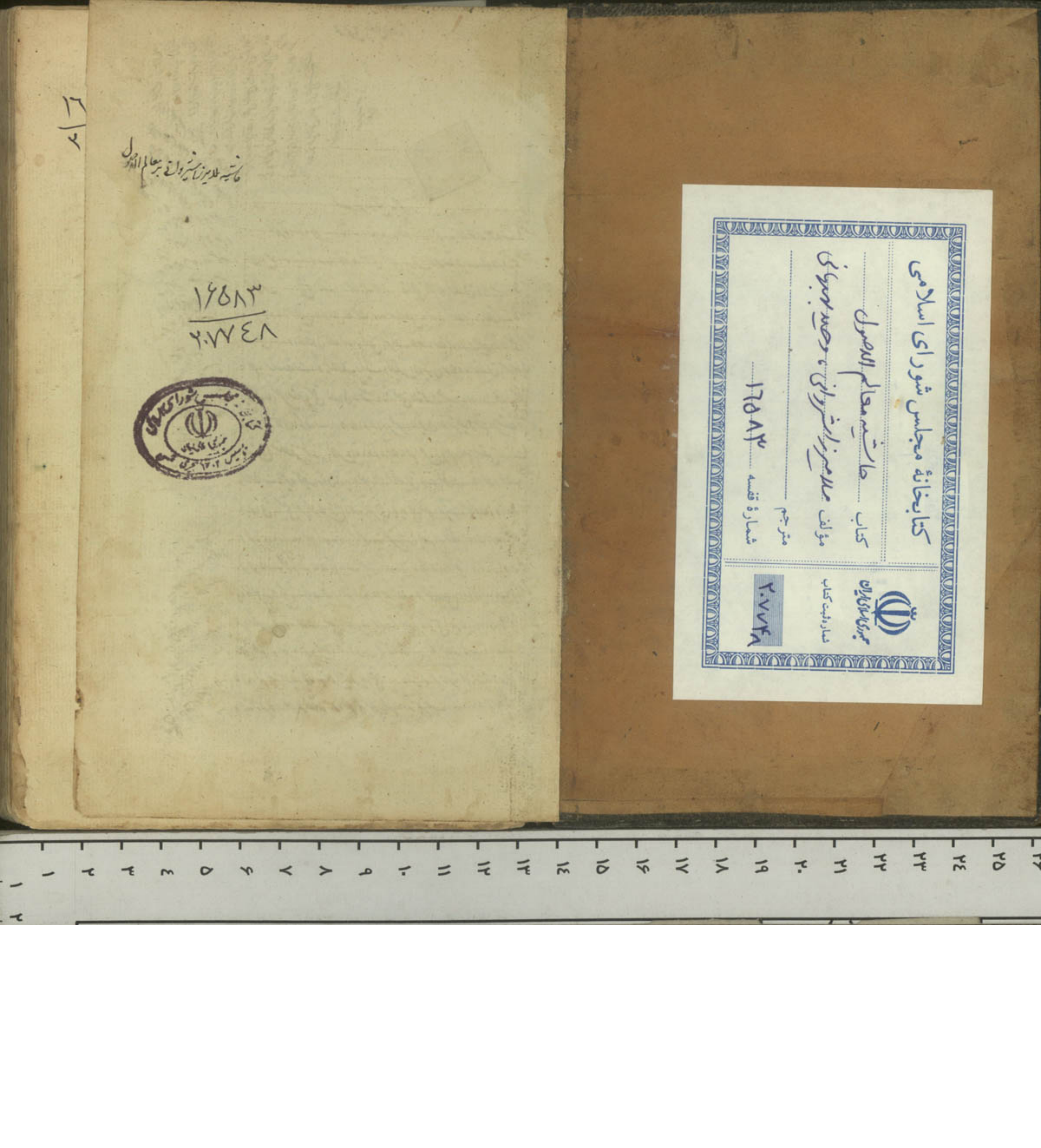

خانهٔ
ورای
می


حاشیه ملا میرزا شیروانی بر معالم الاصول
۱۶۵۸۳
۲۰۷۷۴۸
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب حاشیه معالم الاصول
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۵۸۳
شماره ثبت کتاب ۲۰۷۷۴۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقه في اللغة الفهم انما ابتدأ بتعريف الفقه دون اصول الفقه كما هو المعروف في كتب الاصول لان وضع الكتاب انما هو في الفقه والتعرض لبعض المباحث الاصولية من باب المبادي وتتميم الكتاب كما قيل فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بها قد يطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والصواب في هذا المقام هو المعنى الثاني واما الاول فقد فسره المحقق الشريف في هذا المقام وانت خبير بانه لا معنى لكون العلم بالتصديقات الا بتكلف ركيك وكتابه ان يكون مراده بالتصديق التصديق فيؤول الى المعنى الثاني ويبقى العدول بلا نكتة واما المعنى الثالث فيستلزم ادراك قيدي الشرعية والفرعية لان الخطاب المذكور هو الوجه الذي فسره لا يكون الا شرعيا فرعيا اي متعلقة من الشارع متعلقة بكيفية العمل واما ما ذكره انه احتراز عن اخراج العلم العلم المتعلق بالذوات والصفات وغيره ففيه انه ان اريد بالعلم العلم التصديقي كما هو المعروف في الفقه وعرف الشرع والمرافق لما سيجيء من حمله على ترجيح احد الطرفين لم يدخل العلم بالذوات مطلقا وبالصفات وغيرها وان اريد العلم كما يتناول التصورية حتى يخرج بقيد الاحكام وان اريد التصديق لم يصح فانها معروضة له فكلم بالمعنيين الاولين لا يخرج وبالمعنى الثالث مع ما فيه على ما سوف يخرج بالجزم قيدي الشرعية والفرعية فلا وجه للتخصيص وان اريد بالعلم المعنى الاعم من التصور فمع كونه خلاف المعنى المشهور فيما بينهم وما يقتضيه ما سيجيء من تفسيره بالاحكام بان معنى فسره لم يكن ما ذكره حقيقا لما عرفت من فصل كالعقلية المحضة انما قيد به لان الشرعية الضا فيها مدخل للعقل كذا قيل ولقوله احتراز الله علم الله سبحانه وقد يقال المتبادر من قوله العلم من الادلة هو العلم الحاصل من الادلة من حيث انها ادلة وعلم الملائكة والانبياء

احتراز بالضرورة

انما هو بالضرورة وان كان للذوات الادلة مدخل في حصول هذا العلم لكن لا من حيث انها ادلة بل بطريق آخر والا علم الله سبحانه فان قلنا بجوز حصوله بالسبب كما يقتضيه قوام في ولي العلم من ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول صح في الخراج به باعتبار الحيثية الضا او بارادة الادلة المعهودة فيما بين الاصوليين والا فهو خارج مع قطع النظر عنها هذا ان جعل الظرف متعلقا بالعلم وان جعلناه متعلقا بقيد الاحكام او الفرعية فيصير المعنى الاحكام التي حصلت عن الادلة او المتفرعة عن الادلة فيمكن اخراج علم الله بان يجعل التعليق تعليق العلم بالوصف اي بوصف الحصول عن الادلة او المتفرع عنها اذ مطلق او في حد الوجوه الا لعادي والا علم الرسول والملائكة ومن كيد وحده ومن فيهم التعليل والحيثية فقط ولكن هذه التوجيه بعيد غير متبادر بل الظاهر والا لم يلتفت اليه اكثر المحققين بالضرورة ان ذلك المتعين هو حكم الله في حقه لا قبل هذه العبارة وما قبلها انما يناسب مذهب المصوبة والمناسب لمذهب المخطئة على ما زعم المصنف ان يقال انه علم انه حكم افتى المفتي فهو مظنون انه حكم الله في حقه فيظن ان ذلك الحكم المعين حكم الله في حقه وان كان يجب العمل به قطعا والتوجيه بان مراده بالعلم الظن كما سيذكر في توجيه التحديد باباه لفظ الضرورة هنا نعم يمكن ان يقال المراد العلم بوجوب العمل بذلك الحكم لا نفس الحكم او المراد بحكم الحكم الظاهري الذي لا ينافي العلم بكونه هو المظنون حكم الله لكن المذكورات مع بعدها لم يرتضي به المصنف ولم يلتفت اليها في توجيه العبارة الآتية مع جريانها فيها انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المراد بالعلم ما يعم الظن ولا يأباه لفظ الضرورة ههنا اذ ليس الضرورة قيدا للعلم الذي هو المحمول في القضية بل هو قيد لنفس القضية وهو استعمال شائع كما تقول الله متشرف بالضرورة وكل متغير حادث بالضرورة ومما يكشف عن صحته انه لو وضع لفظ الظن بدل العلم وقيل كل ما ظن به فقيه المفتي وظن ان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فهو ظان بان الحكم المعين المفتى به حكم الله في حقه ضرورة لم يكن عليه غبار فيصير حاصله

ان كون الظان بالمقدمتين ظانا للنتيجة ضروري وهو معنى قولهم ان هيئة الشكل الاول بديهي
الانتاج سواء كانت المادة من الظنيات او اليقينيات واما ثانيا فلانا نختار ان
المراد من العلم هو الجزم والقطع والمراد بالحكم الحكم الظاهري وانما لم يلتفت اليه المص في
التعريف لما ستقف عليه فلا يكفي ما في الوجهين الاخيرين من التعسف وعدم احتمال الكلام
له ولهذا لم يلتفت اليه احد في توجيه التعريف او لا يتصور مع هذا التقدير انفكاك
تحرير الجواب على وفق الكتاب ان من لم يحصل له رتبة الاجتهاد في الكل لا تقصد
سلطنة اي حصل له من الادلة اي قدرة عنده المعلومة لديه اذ لا يحصل له ظن اذ يجوز هذا المقلد
ان يكون فيما لم يقف عليه من الادلة ما يعارض ما اقوى مما عنده او مساو له بحيث لو وقف
عليه حصل له ظن ضعيف لا يعتد به او لم يحصل له ظن بما اعتقده باجتهاده او حصل
له ظن بنقيضه او قطع ومع ان تقدير لا يحصل له الظن في شيء من المسائل التي ماخذه عنده
بنا على هذا الاحتمال ولو فرض حصول الظن لم يكن معتدا به فيمكن ان يخرج عن التعريف
بتخصيص العلم بترجيح معتد به لاحد الطرفين وفيه التعسف وينبغي ان يقيد بكونه
معتدا به يخرج عنه الكل اذ الظن انه معتد به عند اصحاب التجزي وقد يجاب بان
المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن وبالعلم القطع والعلم القطعي بحكم من الاحكام
لا يحصل من الامارات المفيدة للظن الا للمجتهد في الكل للاجماع على كون ما ادى اليه اجتهاده
هو حكم الله في شانه بخلاف المقلد اذ لا اجماع في شانه فلا يحصل له القطع بكونه ما ادى اليه
اجتهاده حكم الله في شانه اذ قول لا يكفي ان القائل بتجزي الاجتهاد لو لم يحصل له جميع الماخذ ولم
يكن مجتهدا في الكل واجتهد في بعض المسائل يحصل له القطع بكون ما ادى اليه اجتهاده حكم الله
في حقه لكونه مجتهدا في زعمه فينتقض التعريف على عكسه اي حصل من الامارات الا ان يقال
التعريف مبني على مذهب من لم يجوز تجزي الاجتهاد او يفصل ويلتزم كون ذلك العلم فقها
على مذهب التجزي لكن لا دخل لتحقق الاجماع وعدم تحققه بل ينبغي ان يقال على مذهب عدم

التجزي

التجزي لا يتحقق العلم بكون ما ادى اليه استنباطه حكم الله لا سيما على هذا المذهب غير المجتهد فلا يحصل له
الظن اصلا حتى يحصل له العلم بكون المظنون حكم الله اما لو قيل بحصول الظن له لكن لا يعتد
به فلا يخفى الا ان يقال مسئلة التجزي عند القائلين به غير قطعية وفيه تامل لان لبعضهم جزما
بعدم القطع في الاصول ولم يشترطوه فعلى هذا المذهب لو لم يكن مسئلة التجزي قطعية لم يصر اذ
يجب عليهم التقطيع العمل بما اجتهده وان لم يكن قطعية الا ان يقولوا بكون مسئلة عدم اشتراط
القطع في الاصول ايضا ظنية وهكذا او يجب العمل عنده بمقتضى هذا المظنون ظنا ايضا وهكذا
وفيه ما لا يخفى وقد اورد على الجواب بانه انما يناسب مذهب المصوبة القائلين بان كل
ما ادى اليه راي المجتهد فهو حكم الله ولا حكم له تعالى في الوقايع في الواقع مع قطع النظر عن اجتهاد
المجتهد بل حكمه تابع لمشروط باجتهاد المسمى فيختلف باختلافه واما على مذهب المخطئة القائلين
بان ما ادى اليه راي المجتهد قد يكون مخالفا لحكمه لكن يجب عليه العمل مع هذه المخالفة فلا
القطع بكون هذا الحكم حكمه تعالى واجيب بان لله تعالى حكمين حكم واقعي في كل مسئلة وحكم ظاهري
مشروط براي المجتهد عند القائلين بالتخطئة والمراد بالاحكام في التعريف هو الاحكام الظاهرية
هذا ما ذكره المحقق الشريف وغيره في دفع هذا الاشكال واقول فيه بحث لان القطع بالحكم
الواقعي على مذهب المصوبة والحكم الظاهري على مذهب المخطئة لم يحصل من الادلة التفصيلية بل
من دليل مطرد اجمالي هو ان هذا الحكم مما ادى اليه اجتهادي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم
الله في الواقع او في الظاهر والمتبادر من حصول العلم عن الادلة كونها دليلا مفيدا للقطع بالاحكام
لا شيء اخر لا يقال لعل المراد من حصول العلم عن الادلة كونها دليلا في الجملة قريبا او بعيدا
او المراد كونه دليلا قريبا لكن مجموع الدليل المطرد والدليل التفصيلي السابق عليه المحصل
للظن غير مطرد بل هو مختلف في خصوصيات الاحكام باختلاف جزئه الذي هو الدليل
الظني لانا نقول هذه التوجيه مع ما فيه من التعسف انما يتوجه لو كان الدليل الظني جزء الدليل
التام بان يكون بانضمامه الى المقدمات الاخر مفيدا للعلم او مثبتا لبعض مقدماته وليس الامر

كذلك اذ الدليل الظني انما يكون مفردا والتصور من التصورات دليل العلم بان يقال هذا
ما ذكره اهل المنطق في الدليل لو حكم انه ظاهر او اتفق وحكى البيان ان التصور الواقع في الدليل
لا يسمى دليلا ولعل هذا الوجه في عدول المقصود عن هذا الجواب مع شهرته وكونه متفقا بالعقول
عند الفحول بما ذكره من الجواب   واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب
قد عرفت ان هذا الجواب لا وجه له على شيء من المذهبين ولهذا فيظهر ان منظوره لعلها
ليس ما ذكر فترك هذا الجواب والاظهر لم يكن لرده على مذهب المخطئة وقبوله على مذهب المصوبة
وجه بل منظوره لعلهم ان المراد بالاحكام الاحكام الواقعية والتحصيل اليقيني بها الا على مذهب
المصوبة وينبغي ان يعلم انه لو لم يحصل العلم بالاحكام الواقعية على مذهب المخطئة لكن لم يحصل
الظن بها وانما يحصل الظن بكون تلك الاحكام المظنونة واقعية والتحصيل العلم بكونها واقعية
فيجب ان يعلم ان المتبادر من العلم بالاحكام الظن بالاحكام الواقعية التي حكم انه بها ورث
نعم انه لما يكون حمل الاحكام على الظاهر كذلك يكون حمل العلم على ما يعم الظن خلاف المتبادر بل يمكن
ان يدعى ان اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة على ما يعم الظن غير واقع بل انما يستعمل في مقابل
جنسها فكذلك في عرف الفقهاء كقولهم لا يكفي الظن في الشهادة بل لا بد من العلم وكقولهم لا يجوز
نفي الولد بالظن بل لا بد من العلم بانتفائه واما اطلاق الاحكام الشرعية على ما دونه الفقهاء
في كتبهم وظاهر انه من الاحكام الظاهرية فلا شك فيه عند المتتبع   متأخرة عنه بالاعتبار
الثالث اه   وفي بعض النسخ بالاعتبارات الثلث فعلى الاول يكون المراد توقفه على كل من الامور
الثلثة اذ لا توقف له بالاعتبارين الآخرين على كل واحد من العلوم الثلثة وان كان
على بعضها واما على الثاني فالمراد به المعنى الاول من التأخر عن البعض والكل وتأخره عن الكلام
باعتبار تقدم بعض موضوعاته وعن المنطق وغيره باعتبار تقدم الغاية المطلوبة منها عليه
ويسمى تلك الامور مسائله   المشهور ان المسائل هي القضية المركبة من المعلومات
الاول او الثلث وقد تفسر بانها المجهولات الثلثة بالدليل والتغيير المعنوي دقيق واما المسامحة

منهم تعويلا على المشهور او اصطلاح جديد   اللفظ والمعنى ان اتحدا اه   تعدد اللفظ والمعنى
او وحدة حالا دخل له في عروض الكلية والجزئية وانما معروضه اللفظ الواحد باعتبار المعنى
الواحد والمعنى الواحد فقط وكذا الامر في المترادف والمشترك فيكون مقابلا لما يعرض باعتبار
التعدد وانما لم يجعله تقسيما للفظ على حدة مع قطع النظر عن التعدد والا لكان احد الاقسام
الاقسام اذا اندرج في تقسيم واحد لكان اقرب الى الضبط   من وضع واحد نقل اي المعنى
عن والده ان المراد بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فلان كل وضع ابتدائي
فلا بد فيه من قولهم المشترك باوضاع متعددة انتهى ولقائل ان يقول اطلاقه على هذا المعنى من حيث
ان التوحد والتفرد مستعمل في مقام الاستقلال والاستبداد فمرادهم بالوضع الواحد الوضع
المستقل الغير التابع للوضع السابق وتفسيره بما ذكره هذا المعنى في قوة جزء التعريف للمستعار
من التعليم وتتمته ولهذا صح استعمال اللفظ في هذا المعنى الغير المتبادر فلا يرد انه لا يكون استعمال
مثله في الحدود ثم لا يخفى ان هذا التقسيم مبني على ما ذهب اليه القدماء من اهل العربية من ان
وضع الحروف والمبهمات واشباههما بازاء معنى كلي واستعماله في الجزئيات مجاز مشهور
فيدخل في الكلي واما القول بانه موضوع بازاء تلك الجزئيات بوضع واحد كما يسمى في كلام
المتأخرين فهو مذهب جديد لم يكن التقسيمات المتداولة بين القوم مبنيا عليه والمتأخرين
القسم عليه ثم بنوا قياساتهم على ما هو الحق عنده   من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز
ان كان المراد بغلبة الاستعمال هجر المعنى الاول بحيث لا يستعمل فيه بدون القرينة
بالنسبة الى اهل الاستعمال الآخر فيرد انه لا يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان الشهرة قرينة
للمعنى المجازي المشهور ولا يخفى انها لا تنفك عن اللفظ ما دام لم ينصب قرينة على ارادة
المعنى الاصلي لم يقدم قرينة المجاز ونعيب عليهم لم يتم وان اريد مجرد الغلبة في الاستعمال اذ لا
وتمكين الجواب بان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون هذا الغالب بحيث لا يحتاج الى
القرينة في المعنى الذي غلبت فيه وههنا يحتاج الى القرينة   فلم يكن المجاز المشهور شايعا

ما غلب فيه اللفظ ثم لو بلغ اللفظ في الشهرة الى ان لا يحتاج في فهم المعنى المشهور الى ملاحظة اثر شهرته فيه فهو حقيقة قطعاً وليس بمجاز فان قلت الحقيقة هي التي لا يحتاج في فهمها من حيث انها مرادة الى القرينة وفيما تحقق المجاز المشهور يعني المعنى الاصلي بهذه المثابة لا يحتاج الى القرينة لما ذكرته قلنا الحقيقة التي هي المعنى الاصلي لا يحتاج الى القرينة في فهمها من اللفظ ولا في فهمها من حيث انها مراد الى القرينة وانما يحتاج الى انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكماً ولما لم يمكن فيما تحقق فيه المجاز المشهور انتفاء اصل قرينة المجاز لما سبق احتيج الى انتفائها حكماً وانما يكون ذلك بنصب قرينة المعنى الحقيقي وهذا غير مضر بكونها حقيقة كما انه غير المجاز المشهور ولو فرضنا تحقق قرينة ارادة في الكلام مع ارادة الحقيقة فانه يحتاج الى نصب قرينة لارادة الحقيقة ليعارض قرينة المجاز ويغلب عليه وقد يفرق بين المنقول والمجاز المشهور ان ملاحظة العلاقة في المنقول انما هو حين النقل وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال ايضاً والاظهر ما ذكرنا وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول الخ لعله اراد بالوضع في قوله وان اختص الوضع المعنى المعهود هو الذي عبر عنه آنفاً بالوضع الواحد فلا يلزم انتفاء الوضع مطلقاً في المنقول والمرتجل بل في المجاز ايضاً بناء على شمول الوضع لكل ما ثبت الصحة بالمعنيين المشهورين لكن يشكل الامر في المرتجل اذ المقارن ومنعه ابتداء مستقل فلم يختص الوضع الواحد بالمعنى الثاني وغاية ما يمكن ان يتكلف هو ان وضع اللفظ بازاء المعنى ان لم يلاحظ فيه المناسبة للمعنى الاول ولم يلاحظ ايضاً كونه موضوعاً بهذا المعنى من دون رعاية المناسبة فهو بهذا الاعتبار مستقل واللفظ مشترك وان لوحظ فيه كونه كذلك اي وضعاً به دون رعاية المناسبة للمعنى فهو باعتبار هذه الملاحظة نوع تبعية فاللفظ مرتجل والفرق بين المشترك والمرتجل بهذا اعتباري ولهذا صح النقل منهما لكنه تعسف وخلاف الظاهر منهم اذ الظاهر انه رابع المشترك اسم للركعات المخصوصة بالمرتجل
ما فيها الكلام في هذه العبارة هو دعوى كونها حقيقة في المعنى الشرعي لكنه ليس مما در اعماله المطلوب لما تقسم اذ كونه حقيقة اعم من ان يكون شرعية او عرفية للمتشرعة ومن البين ان ذلك

مقطوع به لا نزاع فيه فيكون قوله ونقطع ايضاً بسبق هذه الخ دليلاً على كونها حقيقة بعد دعوى المذكورة فيه وبقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع الخ يتم كل من الوجهين دليلاً على المطلوب ويمكن ان يتكلف ويكلف قوله اسم للركعات الى انه مستعمل فيه ويجعل قوله ونقطع ايضاً مقدمة اخرى منضمة الى الاولى لا عطف احدى المقدمتين على الاخرى مع كلمة ايضاً يجاز فيكون مجموع المقدمتين مع ما ذكره بقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الخ دليلاً واحداً على المطلوب وتوجيه الايراد انه منع لكونه حقيقة وسبقه الى الذهن وحاصله ان القدر المسلم هو استعمال تلك الالفاظ في هذه المعاني وهو اعم من كونها حقائق سيما شرعية فلا يرد ما قيل من ان هذا الايراد انما يتوجه لو استدل المستدل على كونها حقيقة بمجرد الاستعمال وليس كذلك بل هو استدل بسبق تلك المعاني الى الفهم نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبة الى استعمال الشارع وهو ما ذكره المصنف في ذيل البحث نعم هذا الايراد اجمال وظني اختصار المجيب في الجواب الاول جعل المجاز شقين احدهما كونه مجازاً من الشارع ثم صار حقيقة من اتباعه والثاني كونه مجازاً من اهل اللغة ولم يتعرض للشق الثالث وهو كونه مجازاً من الشارع لم يصر حقيقة اصلاً وكانه يرى بطلانه بالبداهة غير محتاج الى التعرض له وفي الجواب الثاني استدل على كونها حقيقة في الجملة بعدم الاحتياج الى القرينة واثبت جميع ان هذه المقدمة اعني الاستغناء عن القرينة عبارة عن السبق الى الفهم عند الاطلاق من دون عينها وكانه اكتفى بتغير العبارة في دفع المنع الذي الا على وضوح المقدمة الممنوعة واثبت جميع بما ذكر كل ذلك من التعسف والركاكة وبنينا على ما وقفنا عليه تغير ما ذكره ابن الحاجب في مختصره حيث قال في مقام الدليل لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك مطلقاً والقصد مطلقاً ثم قال بعد نقل ايراد آخر في تقرير هذا الايراد قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوا ولانها تفهم بغير قرينة انتهى فهم ما في الاستدلال كونه سابقاً الى الفهم فتوجه الايراد بالمجاز به

فلا تكلف ولما كان كونها حقيقة في تلك المعاني في الجملة متفقا عليه حمل الايراد على ان نزاع
في السابق على الحقيقة في توجه ان المرتبة ان كان بتصرف الشارع كان الدليل تاما وان
كان بتصرف اهل اللغة فلا يدل ما ذكر في الجواب الثالث اثبت كونها حقيقة ولم يتعرض لكون ذلك
بتصرف الشارع والظاهر انه ليس بتصرف اللغة فهي محل نزاع الجواب لم يتعرض وترك ما ذكرت
وذكر في الجواب الآخر ويمكن ان يوجه بانه ان اراد بالاستعمال استعمال الشارع ابتداء
من غير تبعية فلا اصل فيه الحقيقة وان اراد استعمال اهل اللغة وتبعهم الشارع فيه فالاصل
في استعمال اللغة في تلك الالفاظ في هذه المعاني المجاز بخلاف الظاهر وفي الجواب الثالث دليل آخر
على ان المجاز ليس من اهل اللغة وتبعهم الشارع فيه بل هو استعمال ابتداء فيكون حقيقة اذ لو كان
لكان لازم من المجاز اللغوي ولا يحتاج الى القرينة ولعل هذا التوجيه اقرب وان كان بعيدا عن الظاهر فقد
وجه شارحه بما ذكره المصنف من تفاوت وقوع ذلك الخلط والالتباس ان كانت
بالنسبة الى اطلاق الشارع لا يخفى ان المستدل بعيد عما ادعى السبق الى الفهم وان ثبت
كون اللفظ حقيقة في الجملة مع قطع النظر عن اطلاق الشارع وغيره فالترديد الذي ذكره المصنف
غير مصيب والاصوب ان يمنع قوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع حسب
لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ بيان الملازمة ان الشارع لو كان وضع هذه الالفاظ
بازاء هذه المعاني لكانت مرادة عند عدم القرينة كما هو شان المعنى الموضوع له اتفاقا
وربما لم يتحقق القرينة فيه متحقق الاتفاق ايضا لا علم من بيان ثمرة الخلاف فيجب بيان
كون تلك المعاني مرادة في صورة عدم القرينة فذلك اما ببيان الوضع او ببيان كونها مرادة
بيانا يعتد به ويتصور التركون اليه في العمل والثاني لم يتحقق اما لان القرينة المعهودة انتفاء
تبين ولم شملها ولا ابد على تقدير تحقق مثل هذا البيان ينتفي محل هذا البيان ثمرة الخلاف
فتعين الاول اعني كونه ببيان الوضع فذلك اما بالآحاد او بالتواتر الى آخر الدليل وبهذا
التقرير يندفع ما قيل من انا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم

شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني وقد حصل ذلك بالبيان النبوي عليه ما شهد
به التفاسير حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة فلا
يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ لتلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع ثم لا يخفى
ان هذا الدليل لو تم لدل على ابقائها في المعاني اللغوية اذ تفهيم النقل لا يلزم في المعاني المجازية
اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما انتهى وانت خبير بالتقريب الذي ذكرنا
بوجوب فهم النقل والوضع ولتبقيتها في المعاني الحقيقية فيما لم توجد قرينة واما فيما وجد
فلا يجري الدليل وتحقيق ان فائدة الوضع ان يستغني عن القرينة في الاستعمال اذ لو
نصب القرينة في كل استعمال لا تنفي فائدة الوضع ولا شك انه ما لم يفهم الواضع
المعنى ولم يعلمهم الوضع والنقل لا يستغني عن القرينة في الاستعمال وانت خبير بانه لو
تم لكان دليلا آخر على المطلوب لا تتميما لهذا الدليل اذ لو بعد اخذ هذه المقدمة مع انتفاء
فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يتم اخذ كونه مكلفين واشتراط الفهم بالتكليف
اذ يمكن تقرير الدليل بطرح ما يأتي المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لفهم والتالي باطل
بما ذكره من انتفاء التواتر وعدم نفع الآحاد وبيان الملازمة انه لو لم يفهم لانتفى فائدة الوضع
والنقل والمتعرض انما اورد والايراد على الدليل المذكور في الاصل لا على هذا الدليل
والا لما وقع الخلاف فيه لا يرد عليه ان حصول التواتر لا يستلزم عدم الخلاف لجواز ان لا يحصل
التواتر بالنسبة الى طائفة دون اخرى واجيب بانا ننقل الكلام في الطائفة التي لم يوجد عندهم
اذ لا بد من فهمهم ايضا لاشتراكهم في التكليف مع الطائفة الاخرى فنقول التواتر عندهم
مفقود والآحاد غير مفيد واقول انت خبير بان التكليف بالشرائع يتوقف على
الفهم ضرورة فلو لم يكن هناك تواتر لم يمكن الفهم اصلا بخلاف ما لو كان هناك تواتر
فانه يمكن ان يحصل منه العلم بشرط التكليف متحقق وعدم حصول العلم بسبب تقصير
المكلف بها التزاما لتحصيل القطع فيها لا يلزم الضيق ومن لم يحصل العلم بها بالجمع لما سيأتي ما فيه

والتتبع لا يفيد العلم قبل يعلم كون هذا المعنى مراداً كاف في التكليف وهذا
ليس من مسائل أصولية حتى يقال لا بد فيها من العلم بناءً على اعتبار القطع في الأصول والمسألة الأصولية
التي هي أن هذه الإرادة بطريق الوضع أو بطريق المجاز لا حاجة إلى تفهيمها للمكلف
فالأولى أن يقال إن التتبع في الأحاديث لم يوجد أداة الكلام في الألفاظ المجردة عن القرينة
التي لم ينقل فيها بيان شيء لما عرفت في ثمرة الخلاف انتهى أقول فيه نظر أما أولاً فلأن من استدل
إنه لما لم يكن مما نقل فيه بيان شيء ولم يكن قرينة الصفة تدل على المراد احتيج إلى معرفة الوضع
ومعرفة الوضع إما بالتواتر أو بالآحاد لا ثالث لهما فتأمل نعم لو كان المأخوذ في الدليل هو فهم المراد
لا فهم الوضع توجه هذا الإيراد وقد عرفت من التقريب السابق أنه فهم الوضع لا فهم المراد
نعم يمكن الإيراد بأن هذا الدليل جار بعينه في عدم كون المعنى اللغوي مراداً أيضاً في مثل
ذلك المقام الذي ينتفي فيه القرينة القاطعة على المعنى اللغوي ولم يتحقق التواتر أيضاً فيه
والتزام أن الحقيقة اللغوية لم تستعمل إلا مع نقل الوضع اللغوي متواتراً أو مع القرينة القاطعة
على المراد أو بيان المراد بياناً لا يمكن الركون إليه في الشرع لعدم المكابرة والفرق باعتبار
القطع في الوضع الشرعي وعدم اعتباره في الوضع اللغوي تحكم وأقول يمكن الجواب عن ذلك
بأن معنى الدليل على اعتبار القطع في الأصول وكون اللفظ موضوعاً بإزاء المعنى شرعياً كان
أو لغوياً وإن كان من المسائل الأصولية إلا أن المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار
القطع في الأصول بالإجماع حيث لم يزل العلماء في كل عصر يقولون على نقل الآحاد في اللغة
كالأصمعي والخليل ولم ينكر عليهم ذلك أحد منهم من العصر السابق واللاحق فصار
ذلك إجماعاً وأما المعنى الشرعي فلم يحصل ذلك الإجماع فيه فبقي اعتبار القطع فيه داخلاً
تحت القاعدة نعم يمكن منع هذه القاعدة على ما قيل من اشتراط القطع في الأصول عليه
دلائل واعتراضات مشكلة من أبى نبأ وسواد استدل المستدل على اشتراطه وعدم اشتراطه
فالقوة للمعترض وأما القول بأن العادة في مثل القضية بالتواتر ففي حيز المنع وإنما هو كلام

خطابة

خطابي بل شعري وقد تلخيص الدليل بأن هذه الألفاظ لو كانت موضوعة وجب تفهيمها فلا بد
فيه ولا بيان يمكن الركون إليه وتحقق هذه الصورة متحقق وإلا لم يقع الخلاف فهو إنما يكون عالماً
بالوضع وهو إما بالآحاد أو بالتواتر أو بمثل ما سنذكره المصنف في الجواب من الترديد بالقرائن
ولم يتحقق شيء من ذلك بالنسبة إلى أحد أما التواتر والآحاد فظاهر لأنه لم ينقل حديث في كون
اللفظ موضوعاً بإزاء المعنى الشرعي ولم يرد شيء من الكتاب والسنة ما يدل عليه وأما الترديد بالقرائن
في وضع لأنه عند المصنف إنه إنما يتحقق في كلام المتشرعة لا الشارع وهو لا يفيد العلم بالوضع في
اصطلاح الشارع ويجاب عنه بأنا لا نسلم أنه لا بد من فهمه إما بوجه من الوجوه لأن علم جميع المكلفين
بالتكاليف الواقعية غير لازم وقد عينه القطع فيجوز أن يكون مستعملاً في تلك المعاني بالوضع
المكتسب أو الشهرة التي هي المعنى الحقيقة الشرعية مع أنه لم تفهم ولكن فائدة فهم المخاطبين
تلك الألفاظ في ذلك العصر وإن لم يصل إلينا وأقول ينبغي أن يعلم أن التكليف لو قيس
على القول بالتخطئة ليس التكليف منحصراً فيما ظهر له إلا لما هو التكليف مراعى بالعلم المراد إلى أهل
عبده الذي في قطر آخر وكتب به إليه في تلك الناحية ووقته لوقت التكليف به مراعى بعلمه
قبل ذلك الوقت بأمره التنبيه فلو لم يعلمه لم يكن منه معاقبته على ترك الامتثال والمقصود
من التكليف الشرعي هو الابتلاء فلو لم يمكن المكلف بحيث إذا ألقي إليه فهمه أو لم يمكنه
ولم يتصور منه التوصل إلى علمه لم يترتب الابتلاء على التكليف فيكون عبثاً في صورة أنه
بحيث إذا ألقي إليه فهمه وصدقه ونفي التصديق تابع للتكليف نعم إنما كان التكليف
الواقعي عندهم بحيث إذا بذل المكلف جهده في وقت لم يصل إليه في ذلك الوقت لقصوره
كغلط المجتهد وسهوه المستند إلى نقص الفطرة الإنسانية فالذي يصل إليه فهمه فهو حكم ظاهري
بالنسبة إليه مغتفر له خطؤه بالنسبة إلى حكم الواقعي وأما الخفي في نفي الحكم بحيث لا يكون
في وسع المكلف به أن يفهمه ولم يمكنه التوصل إليه أصلاً فقبيح عند العدلية وغير واقع عند
الأشاعرة فالحقيقة الشرعية لو لم يكن معناه منقولاً إلينا أصلاً لم يكن مكلفاً به وقولهم إن

فهم المعنى الطلبي يكفي فائدة ان ارادوا به انه يكفي فائدة التكليف غيرهم او لعموم التكليف
ففيه ما فيه وان ارادوا به انه يكفي فائدة تكليف المعنى الطلبي لم يكن في مقام الجواب
موجها اذ السؤال عن فائدة تكليف غير الفهيم فان قلت التكليف الواقعي للتكليف
مشروط بامكان العلم فلو لم يمكن العلم لم يتحقق التكليف منجزا وان تعلق معلق و
لعل التكليف بتلك الحقائق الشرعية من هذا القبيل اي انه مكلف به مشروطا ومعلق
ولم يكن مكلفا به منجزا اصلا قلت سلمنا ان التكليف مع علم الآمر بانتفاء شرطه الذي
لا يدخل تحت قدرة المكلف مما اختلف فيه واما في صورة علم المأمور فقد نقلوا الاتفاق
على ان التكليف غير متحقق اصلا لا تعليقا ولا تنجيزا فلذلك تنازع ان يقال لعل الحقائق
الشرعية متحققة والتكليف به متحقق فيمكن ان يفطن المكلف بهذا الدليل على امتناع فهمه
لمرادنا ثم ان توطين المكلف نفسه على انه لو وقف على المعنى لامتثل الامر وفيه ما لا يخفى من
التعسف ومع ذلك لا يبقى الثمرة المعتبرة للخلاف التي هي حمله على الحقيقة الشرعية
عليه وقد يثبت الثمرة المطلوبة للنافي وهو الحمل على الحقيقة اللغوية للاجماع على ان المتكلم
ليس ممن لا يتعلق بافعال المكلفين في هذا الزمان لا باعتبار الحقيقة الشرعية ولا اللغوية
على انه يمكن الاستدلال على نفي الحقيقة الشرعية بانه لو كان مستعملا في حقيقة الشرعية بالنسبة
الى اهل الزمان الاول مع انه يراد به معناه اللغوي بالنسبة الى اهل هذا الزمان لما بيّنا لزم
استعمال اللفظ في معنييه معا وايضا ذلك مما لم يقل به احد من الاصحاب في الجواب
ان يقال لا نسلم عدم حصول العلم بالترديد بالقرائن من كلام الشارع وعدم حصوله للذي
لعله مستند الى تقصيرهم وهو لا ينافي التكليف فتدبر باعتبار الترديد بالقرائن
قد يقال العلم بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف ولو لم يحصل للكل لقلنا لعله
على من لم يحصل له العلم بهذا الطريق ان علمه اما بالاجماع او بالتواتر والتفصيل ان المراد بالترديد
بالقرائن ان يكون المكلف يحصل له العلم بسبب القرائن في المواد المتكررة والمواضع

المتعددة

هو المعاني

المتعددة بان هذا اللفظ موضوع بازاء هذا المعنى فيفهم بسبب العلم بالوضع فيه لا قرينة
فيه المعنى المقصود وهو الذي يجلب ثمرة الخلاف لا انه يفهم بالقرائن المعنى المقصود فيها
هو ثمرة الخلاف لانه خلاف المفروض نعم يتوجه ان العلم بالوضع لو حصل للكل واحد
لم يتصور الخلاف ولو لم يحصل لنقلنا الكلام فيمن لم يحصل له العلم كما ذكر في التواتر وكما
ايضا ما اسلفنا من ان اللازم هو امكان العلم وهو ممكن لهذه الطائفة لكنهم قصروا
في الاجتهاد او انه مستند الى قصورهم فسهوا في طريق الاستدلال ولو امعنوا النظر
لوقفوا على الحق والى هذا ان المجتهدين كثيرا ما يخطئون في اجتهادهم واتهم فاما لتقصيرهم
فيما يمكن او لقصورهم وغفلتهم وهو امر شائع فلا يمكن مع امكان ان يصيبوا
في وقت آخر لو تفكروا ولكلام الواهي محتمل فيما يمكن فيه مجازات لغوية في المعنى
اللغوي من الظاهر انها ليست باعتبار استعمالها في المعاني اللغوية مجازات لغوية
من لا حقائق لغوية ان استعملها اهل اللغة او مجاز شرعي ان استعملها الشارع اذ المجاز المنسوب
الى اهل لسان هو ما لم يكن موضوعا له في تلك اللغة واما اطلاقه على ما يكون موضوعا في تلك
اللغة لما استعمل فيه ولكن استعمله غيره فغير متعارف مع انه لا دخل له في هذا المقام اذ المط
هو كونه مجازا عرفيا باعتبار استعماله في المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي والظاهر انه سهو من يدل
عليه فحوى الكتب المذكور فيها هذا الجواب عن هذا اللفظ وغاية ما يمكن ان يتكلف لتصحيحه
ان المراد كونه مجازا لغويا في المعنى الشرعي باعتبار المعنى اللغوي ووضعه له يعني انه بسبب
انه موضوع في اللغة لمعناه اللغوي يكون مجازا في المعنى الشرعي بالنظر الى اهل اللغة
ولا يخفى سماجة التوجيه وركاكته ثم انه مبني على ان الحقائق الشرعية كلها منقولة من
المعنى اللغوي بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير لازم لتعميم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل ما لعله
لمناسبة ولا لمناسبة كما هو المشهور في كتب الاصول في تحرير محل النزاع وان لم يتعرض له
المصنف وقد اعترض على هذا الجواب بان حاصله ان المجاز اللغوي هو ما استعمله اهل اللغة

في معنى من المعاني بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي وانما يكون مجازا لغويا من هذه الحيثية بل
من حيث كونه موضوعا لذلك المعنى في اصطلاح آخر فكان حقيقة اصطلاحية ولذلك اخذوا
قيد في اصطلاح به التخاطب في التعريفات ممّا مرّ الباني ان استعماله في عرف الشرع
على هذا التقدير من حيث كونه موضوعا له فلا يكون مجازا لغويا بل حقيقة شرعية ولعل منشأ هذا
الاشتباه ما هو المشهور من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى الاصطلاحين فتوهم ان ذلك في استعمال واحد وليس كذلك ولا يقال ان
امكان كونه مجازا لغويا كاف ولا يلزم كونه كذلك بالفعل فمن لا يلتفت اليه
ومع التنزل يمنع كون القران اه وقد يقال وجهان آخران الاول ان المراد بكونه
عربيا كونه عربي النظم والاسلوب فلا يلزم كون مفرداته عربية والثاني ان المراد بكونه
عربيا ان اكثر كلماته عربية ولا يقدح فيه كون بعضه غير عربي والتحقيق ان يقال
لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية لا بهذا ريب ثابت فيما علم كونه في اللغة موضوعا للمعنى
المعاني واما ما كان معناه منقولا بطريق الآحاد كاكثر اللغات في زماننا فما ذكر الباني ان غاية
ما حصل لنا هو الظن بالمعنى اللغوي لا اليقين فالاظهر ان يقال لا ريب في جواز التعويل على الظن
الى حصل بالنسبة الى تلك المعاني اللغوية على ما تقرر في موضعه من كفاية الظن فيه وقد لوحظنا
اليه ولم يثبت المعاني الشرعية لتعيين ولا ظنا ولو فرض حصول ظن فلم يثبت جواز التعويل عليه
في هذا الباب فيجب التمسك بمقتضى الظن الثابت صحة التمسك به الى ان يحصل اليقين او الظن
الثابت صحة التمسك به بخلافه وقد قيل هذا البحث انما هو بالنسبة الى الكتاب والسنة اعني الكتاب
النبوي صلى الله عليه وآله واما مادة احاديث الواردة عن الائمة عليهم السلام فالاظهر ان في زمانهم عليهم السلام تقرر
والفقهاء كون تلك الالفاظ فيه حقيقة بالنسبة الى المعنى الشرعي فحمل هذا العلم يدر بنسبتين
بالنسبة اليها وهو غير بعيد في اكثر من معنى واذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني تحرير
المقام ان المشترك اذا اخذ الاول ان يطلق ويراد به كل واحد من المعنيين على سبيل البدل بان

يراد منه في الاستعمال هذا او في الآخر ذاك ولا نزاع فيه وانه كونه حقيقة الثاني اطلاقه على احد المعنيين
اي على هذا المفهوم المشترك ولا نزاع في صحته وفي كونه مجازا وكذا ما يليه وهو من المغالطات المشتركة بين المعنيين
الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في الاطلاق واحد المجموع المركب منهما بحيث يكون كل منهما جزء
ما تعلق به الحكم ولا يكون كل منهما عليه مستقلا نعم لو كان الحكم بحيث يسري من الكل الى الجزء كما لو جود وفرونا
استلزام صحة الكل صحة الجزء استفيد حكم المعنى الواحد ايضا والثاني الرابع الاطلاق على كل واحد منهما بان
يراد منه في اطلاق واحد هذا او ذاك على ان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم ومتعلق الاثبات والنفي
وهذا هو التنازع فيه الى ان ما نقل صاحب المفتاح من ان المشترك كالعام ومعناه التحقيق به ما لا يتجاوز
معنيين كالقرء والحيض غير مجموع بينهما والظاهر انه يحمل كلامه على المعنيين منفردا من الالفاظ ومتعلقا
للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه وبين المتنازع فيه انه في الجمع بينهما في الحكم وعدم
وانت تعلم ان ذلك المعنى مشترك مع المعنى الثاني في الحكم لما يستوضح من مذهب الواجب التخييري ولعل
هذا العذر من تركه في تحرير احتمالات المتصورة في المقام ثم لا يخفى ان ما نقل منه مخالف لكلام غيره ايضا
اول التحقيق على ان يكون عاما مجموع المعاني مع دخول ترديد فيه او فهم عدم الجمع لا بد له من دال
ومعنى لا حاجة له ومن البين ان ذلك وضع للمعنيين بل لو صح في الاداة ثم يوضع للترديد الدال
ليعلم منه فالقول بكونه حقيقة فيه نظر فتامل ولا ينبغي ان يشتبه بالمعنى الثاني او على المعنى الثالث
بكون معنى قولنا القرء اقصى مقدار ما يصدق عليه لفظ القرء او سنة او واحد منهما
يحمل فيه الترديد ويكون المعنى ان القرء اما حيض او طهر وخلاصة الفرق هو دخول الترديد في احدهما دون الآخر
ومعنى امكان الجمع بينهما انه يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد بان يكون امتثال ذلك متى استعمله اهل
العرف في محاوراتهم فانه لا يمكن مثل استعمال الامر في الوجوب والتهديد او الوعيد منهم الامر
معا بلفظ واحد ولو بالنسبة الى شخصين لان ذلك محال عقلي لما على الجواز تحقق في
المانع بما سيتضح فان لعل المراد ما يمكن ان يتوهم كونه مانعا مما تمسك به الا الغوي
ولعله بيان ضعف لنظر انتفاء المانع مطلق او لعدم وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وسائر شرائط

لا مانع من استعمال اللفظ في المعنى المجازي واكمل ان الكلام في الجواز العرفي دون اللغوي والموانع اللغوية غير
محصورة فقد علم انتفاؤها فيما نحن فيه واما المانع شبهة عرفت ما للنفي والعدم ضعفهما فيتضح الجواز فينبغي
ان بيان ضعف متمسكهم انما يستلزم انتفاء المانع فانى لا انتفاء مطلق المانع والمطلوب هو الثاني لا الاول
وان اشتراط بامور اخرى كعدم ارادة المعنى الاخر من اللفظ فمنتف بالاصل والاعدام حيث جواز استعمال
اللفظ في معنى حقيقي اصلا لجواز اشتراطه بشيء لا نعلم هذا الشيء   تتبع ورد الوحدة من عنده الا لا ان
اورد عليه انه لو سبق احدهما على التعيين على الفهم وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا
لا لفظيا وبحث بانه مبني على حمل سبق احدهما على انه يسبق مفهوم احدهما واللفظ مستعمل فيه وليس
من مقصوده من سبق احدهما اعتبار الوحدة اذ اذا اطلق اللفظ المشترك فيسبق منه على الذهن ان
المراد اما هذا واما ذاك لا كل واحد فالمعنى المراد المستعمل فيه اللفظ هو اما هذا واما ذاك وهذا يدل
على ان المراد الفرق بين استعمال اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح
من ان اللفظ حقيقة فيه وبين استعماله في مفهوم احدهما اقول توضيحه ان المراد باعتبار الوحدة ان
المتبادر من اللفظ المشترك حين الاطلاق كون المراد اما هذا واما ذاك بان يقع الترديد في المراد باعتبار
هذا الاستعمال لو ان الترديد كان يقع في متعلق الحكم في المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وليس المراد ان
المتبادر هو كون المراد احد الامرين يعني القدر المشترك بينهما لو انه لم يكن متعلق الحكم فيما ذكره صاحب
المفتاح هو القدر المشترك من المعنى المفهومين على سبيل التخيير والترديد بما عرفت من فرق بين المعنيين
اي بين ارادة مفهوم احدهما وبين ارادة المعنيين على سبيل الترديد والتخيير لا ينبغي ان يشتبه عليه الامر فيما
نحن فيه من كون المتبادر احدهما اذ الفرق بين كون المراد مفهوم احدهما وبين كون انه هذا او انه ذاك
من قبيل الفرق بين كون المعنى المحكوم عليه مفهوم احدهما وبين كونه انه هذا وانه ذاك فعدم الفرق
بين الامرين الاولين يدل على عدم الفرق بين الامرين الاخيرين فاندفع ما قيل من ان الكلام لم يقع
بين المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وبين مفهوم احدهما بل بين ارادة احدهما اي القدر المشترك
فيكون المراد معلوما وبين ارادة واحد معين من الامرين وان الاخر مع الاشتباه في نظره والمعنى المراد

فيجوز اه

فيما ذكره صاحب المفتاح ايضا معلوم في نظره فتامل   لكن مع قيد الوحدة   اراد بها الوحدة
ان يكون منفردا عن مشاركة المعنى الاخر في كونه مرادا وارادته حينئذ بان معنى اللفظ هو ما يكون مدلولا
بالدلالة اللفظية ومتعلقا للحكم بحيث لو اتصف اللفظ بصفة ما اريد منه لم يلزم من [illegible] ولو
لو اتصف به المعنى او جزؤه فينبغي ان لا ينافي كون الوحدة مرادا من اللفظ مشاركة معناه المعنى الاخر
في الاستعمال فيه وجوب تجريده عن قيد الوحدة انما يلزم على تقدير المضادة والمنافاة فلذا اول
ولا يخفى عليك ان الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمالات فان الاستعمال ليقع على هذا
النحو اعني على سبيل الانفراد وحده المعنيين عن الاخر على ما ذكره شارح المختصر فلا يلزم التجوز اصلا على
الاستعمال في المعنيين نعم يمكن ان يقال ان الشايع في الاستعمالات هو الانفراد والجمع بينهما عزيز
وان لم يكن على تقدير [illegible] الظاهر ان له وجه   انما في قوة تكرير المفرد   ينبغي ان يبنى الكلام
على ان استعمال اللفظ بعد تثنيته وجمعه في المعنيين هل هو استعمال واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان يكون
مجازا ايضا باعتبار قيد الوحدة اذ من المبين ان اللفظ ما لم يجرد عن قيد الوحدة لم يجز تثنيته وجمعه فان
المراد من قيد الوحدة على ما عرفت انفراده في استعمال واحد عن مشاركة المعنى الاخر والجمع والتثنية توجب
عدم ذلك الانفراد فيتجرد عن قيد الوحدة وعلى الثاني لم يكن مجازا لانه امر بعيد لا يرتكب الا بتكلف
ولكن القول بان التثنية والجمع موضوعان بوضع على حدة مع قطع النظر عن وضع المفرد فيجوز ان لا يكون
قيد الوحدة محفوظا في هذا الوضع واما ما ذكره المصنف من انه في قوة تكرير المفرد بالعطف فلا ينافي رجحان
لان كون ذلك في قوة تكرير المفرد ان اريد به انه في قوته في جميع الاحكام حتى في كون استعماله في المعنيين حقيقة
فمسلم ممنوع فان اراد في الجملة فغير مجد   لان ذلك الطريق الحقيقة   اعترض عليه بان المعترض
القائل به لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما
وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه واجيب بان قوله والتقدير
ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع له اللفظ بناء على توهم القائل
ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم تميزه بين الوضع والاستعمال ولو لم يقيد بهذا حقيقة لم [illegible]

القصر في الصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع المتنافيين نعم يمكن المناقشة بان تميز اللام في قوله لو صح للزم ان
حقيقة عبارة عن تعين الحقيقتين في صحة الكلام في قولنا لو صح اللفظ المشترك لمعنييه الحقيقيين لكان
حقيقة هو اشتمل ان يقال لو كان حقيقة لكان حقيقة انتفى واقول فساده فلان كونه حقيقة انما يلزم
لو كان المعتبر في استعماله في المعنى الموضوع له هو المذكور في استعماله في المعنى الحقيقي انما يلزم لو فرض كون الوحدة
داخلة في الموضوع له حتى يكون فرض استعمال اللفظ في معنييه الذين كل منهما موضوع له مع كون الموضوع له
لما اعتبر فيه الوحدة في لزوم المذكور سواء سمي ذلك حقيقة او لم يسم كيف وكونه معنى حقيقيا انما
يستلزم اخذ قيد الوحدة من حيث استلزامه كونه موضوعا له وبعد اخذ كونه موضوعا له لا يحتاج الى اخذ
كونه حقيقة والعجب انه اعترف بكون المقدم في قوة التالي حتى لا يكون فائدة في الحكم باللزوم بينهما ومع
ذلك حكم بترتب تلك الفائدة على التالي من دون ترتبه على المقدم وهما متناقضان نعم ربما كان
الحكم بينهما مع ترتب ما لم يكن المحكوم عليه كافيا فيه على المحكوم به لكن لا يكون ذلك غير مفيد ثم لا يخلو عن
كون ذلك المعنيين حقيقيين بما يرتفع في المقدم واتحاده كونه موضوعا له وفرض استعمال اللفظ فيهما
وهو الكلام مفصل لمعنى الحقيقة لكونها معرفا دالا على معناه اجمالا وحمل المجمل على المفصل وبالعكس لا يعد
غير مفيد اصلا ودعوى كون ذلك الحمل الكائن في ضمنها غير مفيد ثم مع انه تحكم فتأمل وبهذا
الخضوع قد يقال ان اريد بغاية الخضوع ما يكون منه الطاقة البشرية فلا يتصور والله تعالى [illegible] يكون
مخصوصا بالمكلفين وان اريد ما يكون عنه الفعال الاكثر [illegible] لم يكن للتخصيص وجه
من الله كل وجه ويمكن ان يقال المراد بالخضوع ما يتم المعنيين وغاية ان يصدر [illegible]
صدوره منه من الخضوع ولا يكتف الخضوع المتعلق بالتكليف في بعض الناس لم يتحقق غاية الخضوع
منه ولهذا اختص بالبشر من الناس واما غيره فالمتحقق في حقهم [illegible] الخضوع في قبول التكوين [illegible]
يعرف منهم شيء من ذلك ولهذا لم يختص ببعضهم واما المكلفون من غير الانس [illegible]
في قوله من غير الارض [illegible] بالنسبة اليه [illegible] العقلي [illegible]
[illegible] القدر [illegible] ان يحتاج المجاز الى القرينة لعدم [illegible]

المانعة من ارادة الحقيقة فقط لا فيه في ولا يحتاج الى القرينة المانعة منها مطلقا ويمكن حمل كلامه [illegible]
من وجوب كونها مانعة منهما على كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فقط بحيث يكون هو مرادا بدون المعنى
المجازي ثم لا يخفى ان المجاز قد يكون باستعمال اللفظ الموضوع بازاء الجزء في الكل فيكون المعنى الحقيقي
مرادا ايضا فيجب ان تخصص الارادة بالارادة بالذات او على الانفراد وليس احدهما اولى
من الآخر فمن اين ان الاول هو المراد ومن الثاني فلعل الثاني هو المراد فلا يجب كونها مانعة عن
ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجموع الذي يدخل فيه ذلك المعنى بل لا يجب كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
مع المجازي بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم بالنفي والاثبات ثم لا يخفى ان الكناية لا يجب ان يكون
معها قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فيجوز ان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره [illegible]
الكناية من غير تعذر والقول بان الكناية غير المجاز ولعل هذا الاستعمال بان يكون حقيقة وكناية [illegible]
وبان يكون حقيقة ومجازا غير جائز لتصريحهم بان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره [illegible]
لكن لا يسمى مجازا وانما يسمى كناية لان القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي معتبرة في [illegible]
الاول ولا تحقق في هذا الاستعمال وغير معتبرة في الثاني فلا مانع من التسمية فيصير النزاع لفظيا [illegible]
وانما البحث المفيد هو جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وغيره وعدم جوازه مطلقا ويمكن ان
يقال في الكناية قولان احدهما انه ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وثانيهما انه
ارادة المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي فعلى الاول يكون الكناية من اقسام الحقيقة فيكون
التزام امتناع استعمال اللفظ في المعنى الغير الموضوع له مطلقا مع القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي
ولعل المستدل قال بهذا القول وقد صرح بهذا المحقق التفتازاني في شرح المفتاح حيث قال ان
لهم في تقرير الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له
وثانيهما استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا ليكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع له
وهو الذي داخل في الموضوع له الدخول ليستعمل لمعنييه الاول دخول الجزء في الكل [illegible]
ان الشيء داخل في الشيء وهذا الفرد داخل في التعريف او خارج عنه والثاني دخول الجزء في الكل

وشيء من المعنيين لا يلائم المقام اذ النطاق النزاع في الحقيقة والمجاز ومعنى المشترك فمن ذهب واحد فقط
اشترط في الثاني كون اللفظ مستعملا في معنيه بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم والاثبات ومتعلق الحكم كما في الاول
فلا يتحقق بينهما كلي يكون المعنى المجازي داخلا تحته ولا كل يكون هذا المعنى جزءه والموافق لما حرره من محل
النزاع ان يحمل الدخول على نظير دخول الافراد في موضوع القضية الحقيقية ولتصير اي حمل ان المعنى المجازي
لم يكن داخلا في المعنى الموضوع له لا باعتبار الوحدة فيه ولا الان داخل فيه اريد دخل فيما استعمل فيه بلا معنى
معنى الوحدة المعتبرة في الموضوع له دون نتيجة نعم ان الواجب حينئذ ان يؤخذ في الدليل دخول عدم ملاحظة
المعنى المجازي في الموضوع له لا ان يكتفي بعدم دخول المعنى المجازي فيه وسنبين ان التوافق لكلام الشيخ
انه محمول على دخول الجزء في الكل مثل ان تريد بوضع القدم لا يخفى ان الدخول بالنسبة الى الدخول
فانه وغيره كلي وجزء ما وعند ذلك من بيان العلم محل الدخول على الدخول الجزء في الكل وقد عرفت ان
الدليل لا يمكن توجيهه بوجه ينطبق على محل النزاع وتمام الكلام على دخول الجزء في الكل لان كونه خارج
عن محل النزاع قد سبق التنبيه عليه وارد ومنه ان ينبه على ان هذا المعنى اعني ارادة المعنى الكلي
المتناول للمعنيين خارج عن البحث واما تسمية هذا المعنى بعموم المجاز فقد لغا من كلام المحقق التفتازاني
في شرح الشرح وفي كلام بعضهم ان عموم المجاز هو المعنى الذي وقع النزاع فيه فكذا الكلام في عموم الاشتراك
وكلام المحقق الشريف في حواشي شرح التلخيص يشعر الاول في مبحث المجاز العقلي وبالله التوفيق في البيان
كان القول بالمنع مترتبا قد عرفت من تضاعيف ما ذكرنا انتفاء المانعين
في القرينة اللازمة للمجاز قيل لا يجب ان يكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي كذلك يجب ان
يكون صارفة عن المعنى المجازي فلا فرق بين ان يكون المستعمل فيه هو المعنى المجرد عن الوحدة او المنوط
معها اذ القرينة للتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه اقول فيه نظر لانه بطلان وجوب كون القرينة
معينة مم لو لا يستلزم ان يكون مانعة لارادة المعنى المجازي الآخر وانما يستلزم ان يكون مانعة من عدم
ارادة المعنى الذي هي قرينة بالنسبة اليه نعم لو كان احدهما منافيا للعدم ارادة الآخر وجب منع قرينة
الآخر عن الارادة الاول لان المانع عن اللازم مانع عن الملزوم لكن لا تنافي بين المعنيين فيهما فلا فرض

التجريد عن الوحدة ثم قد صرح القوم بكون القرينة مانعة من ارادة الحقيقة وظاهره يستلزم ان لا يجوز
ارادة الحقيقة مع المجاز والمنافاة التي ادعى انما هو بالنسبة الى المعنى المنظور له هذا التصريح لا بالنظر الى
كونها معينة لمراده ولم يوجد هذا التصريح بالنسبة الى المعنى المجازي صيغة افعل وما في معناه
اشارة الى تحرير محل النزاع الكاشف عن ان هذا النزاع ليس في لفظ الامر بل في افراد معلومة هي الصيغ
المشهورة بهذا الاسم وتعميم النزاع بحيث يشمل ما هو مراد قائله كسائر الافعال وانما جعل قوله وما في معناه
اشارة الى صيغ الامر التي على غير صيغة افعل كما في الامر المزيد فيه والامر باللام فلا يلائم ما ذكره
الشارح من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل لما ان صيغة فعل او يفعل مكان
لكل ماض ومضارع مبني للمفعول والمراد بالامر اسجدوا ويمكن ان يقال لا دلالة فيما
ذكره على ان الصيغة للوجوب لجواز ان يكون لفظ الامر موضوعا للصيغة المستعملة في الوجوب لا مطلقا
القرائن فيكون قوله اذ امرتك في قوة ان يقال اذ طلبتك بالصيغة مقرونة بقرائن الوجوب
وتوجيهه ان لفظ الامر قد ثبت انه موضوع بازاء الصيغة مع قطع النظر عن الامور التي يقترن بها
هو المشهور من انه حقيقة في الصيغة فلو كان الذم باعتبار ان الصيغة كانت مقرونة بالقرائن الدالة
على الوجوب لم يحسن ترتب الذم على مجرد الامر بل كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم الا ان
من عادة بلغاء العرب التي في اللغة في رعاية كثير من وارد اوامر فيها ان كان قد اتاه عن ذلك لكنه لم ينه
الغلام عن دخول تلك الدار بل اذن فيها لو عاتبه بان قال ما منعك على ان دخلت بهذه الدار
وصنعت فيها لعده كلامه هذا سخيفا قبيحا وكذلك لو نهاه عن الدخول عليه وقت كونه
على حالة مخصوصة عنده في لغة قد تبع بان قال ما بالك اقدمت على الدخول حتى كان خارجا
عن اللغة لوثوق العرف للمتكلم من العرف فاحش بوجوب الدلالة على حيث الذم ومناطه ادوات ان
المراد بلفظ الامر هو الصيغة هنالك والذم محتاج الى القرينة وان ما استعملها في الوجوب والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولا دلالة في ذلك على وجوب الاتقدير لا يخفى ان كون الامر للحذر للتهديد
لا يتوقف على كونه للوجوب اذ معنى التحذير ليس وجوب الحذر فان التهديد انشاء والا كان الانشاء

للرد

معنى انه اما ويمي انه الا الايجاب اي انه التهديد وهو ظاهر في كون الامر للوجوب ليس الا فلا
في شيء من المقدمات على وجه يمنع مقدمه لم يتم تمام الاستدلال   اذ لا معنى لندب الحذر والحذر
انما يكون الحذر عن العقاب واجبا لو كان العقاب معلوما او مظنونا اما اذا كان احتماله مرجوحا فلا نسلم
انه يكون واجبا بل يكون مندوبا ومستحسنا عقلا لكن فيه انه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
لفظا او معنويا وبين غيره او حقيقة في الوجوب او مشترك معنوي بين تلك المعاني ويستعمل في الوجوب
لا بقرينة الاشتراك او المجاز فالمخالف للاوامر كلها بناء على عموم الامر يحتمل ان يخالف ويخالف
امرا كان مستعملا في الوجوب بقرينة بل مخالف اي امر كان يحتمل في حقه هذا الخلاف او استلزم
فهذا اذ يجب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب ولو مرجوحا ومن ههنا ظهر ان يجب الحذر لا يستلزم
في المطلوب ظاهرا وعادة الصورة لان المقتضي للعذاب كما في الحذر والمقتضي كفقد ومقتضيه   المتنازع
والاحتمال متحقق في صورة الاشتراك والمجاز فلا فرق بينهما ويمكن دفع هذا المنع بكون الاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيتحقق وجوب في الجملة بثبت كون الكل حقيقة في الوجوب ثم اقول
لا يخفى ان دعوى المستدل هو ان الآية وقعت للتهديد بالنسبة الى المخالف وهو لا يقتضي
كون الوجوب معلوما ومعلوما للمهدد ... كان لفظ قرينة للايجاب و... يكون المراد
من الاوامر التي يتعلق بها الايجاب بخلاف الذم فانه يقتضي سبق العلم بالايجاب اذ لو لم يعلم المطلب
كون المأمور به واجبا وتركه لم يكن الفعل قبيحا لان القبيح انما يكون قبيحا لشرط العلم بقبحه ولهذا
لا يقبح صدور القبيح عن غير العالم او المتمكن منه ولا شك انه على تقدير عدم كون الامر حقيقة
في الوجوب لا سبيل للمكلف الى العلم بوجوب المأمور به الا بالقرينة والاصل انتفاؤه واما
التهديد فانه يكون نفس قرينة الا ان يدعي وجوب اقتران القرينة بما هو محتاج الى القرينة
وهذا التهديد منفصل عنه والاصل انتفاء القرينة ... لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض
انما يتم لو ثبت عدم جواز تاخير البيان عن الخطاب ولم يثبت ولو قيل ان بعض الاوامر كان
محتاجا اليه قبل نزول هذه الآية فلو كان هذه الآية قرينة لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

منع كونه واجبا قبل البيان بل كان مندوبا ... العلم بالوجوب سابقا ايضا فيفهم من التهديد
بهذه الآية ويمكن دفعه بانه لو كان مندوبا سابقا وعلم وجوبه بهذه الآية لزم النسخ وهو خلاف
الاصل وثم يجب ان يعلم ان الدليل انما يتم على تقدير عدم كون التعليق مشعرا بالعلية فيكون
التهديد معللا بمخالفة الامر ولولا ذلك لما تم كون الامر للوجوب لجواز ان يكون التهديد لمخالفة
الامر باعتبار شيء آخر لكنه وقع علة انه في التهديد فلما لم يكن العنوان في الحكم يجب ان لا يكون منافيا
له وسببا لم يثبت المطلوب   وكان نهاية في الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض اي لعل
المراد ان التضمين معنى الاعراض لما يفهم من التعدية بان يدل على عدم كون المراد مجرد مخالفة
مأمور به اذ لا يمكن حمل الاعراض على هذا المعنى اصلا فهو لعبده تم ذكره الشارح وان كان حمل المخالفة
عليه لعبده ايضا فهو في الحقيقة جواب آخر ... ذكره الشارح واقول اذا ضمنت المخالفة معنى الا
عراض وما يجري مجراه صار حاصل المعنى هو التهديد لمن خالف الامر معرضا عنه ولعل معنى الاعراض
عن معنى المخالفة على المشهور في التضمين هو اعتبار معنى مغاير للمتضمن لا يحمل لفظ المخالفة على لفظه فا
لتهديد انما يتعلق بمجموع معنيي الامرين المخالفة والاعراض مثلا ولا يلزم منه التهديد على ترك الامر
ومن الظاهر ان الوجوب انما يلزم من التهديد على مجرد الترك عمدا ولا يكفي اعتبار المتضمن كيف
يكون حاصل المتضمن والمتضمن فيه هو الترك عمدا ولا دليل عليه من القرائن المذكورة بل الظاهر
معنى الاعراض ايضا امر زائد على مجرد التعمد مع عدم الدليل على التضمين خصوصه بل يحتمل ان
يضمن معنى آخر يزيد مفهومه على مجرد الترك فليتامل ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون كلمة او
للتقسيم لا للترديد المحض فيكون المعنى ان من خالف الامر يحتمل ان يصيبهم اما الفتنة او
العذاب بمعنى ان بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب ويمكن حمل الاول على
الآفات الدنيوية ومصائبها وما يجري مجراه بقرينة مقابلته بالعذاب الذي هو مصيبة
اخروية وقد تقرر عندهم ان الآفات الدنيوية ومصائبها قد يصيب تارك المندوب
كما في ترك الاذان والجماعة مثلا فالآية لا تنفي الاشتراك بين الوجوب والندب والمجاز

ان يكون بعض الاوامر مستعملا في الوجوب وبعضها في الندب بالقرينة ويكون التقسيم فلأ اليه وان كان اراد ان احتمال العذاب يستلزم الوجوب كما زعم المستدل فان كان بالنسبة الى البعض فاما حقيقة او مجاز ... خلاف الاصل فتعين الاول فان كان في الاباحة الندب فاما مجاز وهو ايضا منفي بالاصل مع انه ... في المطلوب واما حقيقة فهو يستلزم الاشتراك وهو ايضا منفي بالاصل واتكالا على تقدير كون الامر ... يسمى الى الصير الى الاصل لكنها وقع الترديد فيما تحمله فهو بالنسبة الى كل واحد واحد فلا كقبل التقسيم كما انظيره ... في قولنا كل انسان اما رومي او غير رومي نعم مع ارادة التقسيم لكن الترديد بالنسبة الى الكل وان لم يكن كل من الشقين محتملا له في قولنا كل عدد اما زوج واما فرد لكنه خروج عن المتعارف واما صحته امر عقلي ... العرف انه قد يكون كل من الشقين محتملا فيما وقع الترديد فيه فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق لا يخفى ان الموصولات من الفاظ العموم فلا يفيد اطلاق الامر فان الموصول يستغرق جميع من اتصف بما هو مضمون الصلة فالامر لو كان مطلقا لكان صلة لكان من اتصف به كل فرد من افراد الامر من الاوامر بحكم اللغة ويصدق عليه من يخالف الامر فالموصول حينئذ يتناول ذلك الى ما يخالف امره واما احتمال تخصيصه ببعض الافراد مجازا فهو مشترك بين صورتي العموم والاطلاق واما توهم ان استعمال المطلق في الخاص قد لا يكون مجازا كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فهو مدفوع بان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المطلق في الخاص من حيث انه خاص لكونه استعمالا في غير الموضوع له ومن قال انه يصح استعماله فيه انما من حيث كونه فردا للعام حقيقة انه ليس استعمالا في الخاص من حيث كونه فردا للتعيين الحكم بالمطلق من حيث تعلقه بفرد منه بان يكون مقصودا للمتكلم وما في ارادته في الواقع هو ذلك الفرد مع استعمال اللفظ في العام الكلي وتعليق الحكم به بلا ارادة من اللفظ واستعماله فيه ضرورة ان المراد من الرجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى هو حبيب النجار وقد حقق المحقق التفتازاني في مبحث البيان في شرح التلخيص هذا المعنى واوضحه وانت تعلم انه لولا ذلك لما تم شيء من الموصولات اذ صلته ... واحكام في قوة النكرة فعليه كانت او اسمية كما هو المشهور فيحتاج التخصيص الا ان ... وادفع مرجح لزوم عدم عموم شيء من تلك المنه متعذر اخر زده ... ما لا ... فيه ومن احياء الف فهل تمام اجياد ...

جميع

جميع وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن الاية مع ان عمومه مما اتفق عليه الصحابة وجميع علماء الامصار الا في قصة من عليه السلام ... مع ان كل ... ونظير ذلك من قوم قال الشاعر فطل حتف امره بحر بمقدار فان عموم كل يسري الى امره ايضا اذ المعنى ان كل ما صدق هذا التركيب الاضافي عليه فيتناول كل حتف امره وكذلك قول المصنفين من حق كل طالب كثرة ان يضبطه جهته وحقه ان يعرف تلك الجهة ثم لا يخفى ان الامر لو كان ما يا بالمعنى المعروف بين الاصوليين لم يتم المطلوب اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر الحذر من خالف امرا واحدا ودعوى ان المتبادر على تقدير العموم ان من خالف امرا كذا فليحذر ومن خالف ... الامر فليحذر ايضا غير ذلك تحكم كيف فليتبادر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قلنا انما نعم لمصدر عند عدم العهد للعموم قد عرفت ان اتمام الدليل بدون اخذ العموم ممكن والقائم احتماله لمذهبي المجاز والاشتراك لكن المستدل تنزل عن اتمام الدليل بذلك وارتكب اثبات العموم ويمكن ان يقال لو ان الامر مستعمل في الوجوب كذلك مستعمل في الندب اتفاقا او لم ينكر احد استعمال الامر في الندب ولو مجازا فلا يمكن اتمام الدليل باثبات الاستعمال في الوجوب وحمل اصالة الحقيقة اليه مع كون الاشتراك خلاف الاصل بل يمكن اجراؤه باثبات الاستعمال في الندب وحمل اصالة الحقيقة الى اخر الدليل ولهذا لم يكتف المستدل بهذا القدر واخذ فيه كون التهديد بالنسبة الى جميع الاوامر فيكون جميع الاوامر حقيقة في الوجوب فان قلت لا يمكن اتمام الدليل بدون ان يكون الامر للعموم لان كون بعض الاوامر للوجوب والباقي للندب لا يستلزم الاشتراك حتى يلزم من كونه خلاف الاصل ثبوت المطلق الاشتراك هو وضع لفظ لمعنيين لا وضع لفظين مشتركين في مادة لمعنيين قلت من الظاهر ان المادة في الاوامر لا دخل لها في الوجوب والندب وانما الدال عليهما من حيث الصيغة الهيئة وهي عندهم امر واحد بعينه الاشتراك فيه من قبيل سائر الاشتراكات اللفظية والوجوه المذكورة لكونه خلاف الاصل متينة والمشترك ايضا من الاحتياج الى قرينة وقرينتين لكن لا يخفى ان عموم الامر يجب ان يخص لان بعض اوامر الله تعالى مستعمل في الندب اتفاقا

فما حصل التخصيص احتيج في اثبات المطلق كون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل لحصول المطلوب ما فلا حاجة الى
اثبات عموم الامر نعم لو ثبت ان التعليق على مجرد مخالفة الامر ولم يعلم عدم مدخلية امر ثاني امرنا ذلك الا على الحيثية
للامر من حيث هو امر لكان ذلك وجها لكن كان رجوعا الى الوجه الثالث والحاجة الى اثبات العموم فيه فليتأمل
لو اضافة المصدر عند عدم العهد لا دخل للكون المضاف مصدرا فان النكرة المضافة مطلقا
للعموم سواء كان مصدرا او غيره ولو تحقق ذلك في المصدر لم ينفع فيما نحن فيه فان الامر عنده اسم للصيغة
المخصوصة وعليه مبنى الاستدلال لا بمعنى المصدر اللهم الا ان يقال انه بمعنى التلفظ بالصيغة وما يكون مأخذها
والتحقيق ان المضاف كالمعرف باللام يستعمل في المعاني الاربعة العهد الخارجي والذهني والاستغراق والجنس
والتفرقة بينهما بجعل المضاف حقيقة في الاستغراق كالمعرف باللام على ما صرح به ائمة العربية نعم يمكن
ان يقال باستفادة الاستغراق من المضاف بمعونة المقامات الخطابية والقرائن الحالية والمقالية
كما يجي في المفرد المعرف باللام حتى قال الشيخ الرضي رحمه الله ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يقم قرينة تخصصه
ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم لكنه غير ما يفهم من المقام فان الظاهر
منه انه من الفاظ العموم حقيقة وايد ذلك جواز الاستثناء منه المراد من جواز الاستثناء صحته
لغة وعرفا بمعنى ان ذلك غير ممنوع فيهما وغير منافر للسليقة منه من ظاهر ما يقتضيه اللفظ فيتناول كل
الاستثناء منه بدون ان ينكره اهل اللسان ويستقبحوه فان جواز هذا المعنى نظير جواز الرفع على البدل في
الاستثناء من كلام غير موجب وجواز نصبه ايضا وجواز تنكير المصدر الواقع صفة للنكرة وتعطيل ولا يكفي
ان وقوع الاستثناء منه بدون ان يستبشعه مذاق اهل اللسان وان يكون مخالفا للظاهر دليل على ان
لو الاستثناء الدخل المستثنى في المستثنى منه وقد اطبق عليه القوم من ائمة العربية والاصول وكفاك
شاهدا صدقا على ذلك قبح قولك جائني احد الا زيد وركبت دابة الا الفرس نعم قد يقال العموم الذي
منطوق اللفظ فيصح الاستثناء باعتبار هذا العموم اللازم ويشتبه على الذهن فيزعم ان هذه الصحة
بالنظر الى المنطوق كما في قولك اكرم ما امكن العشرة الا زيدا واعتق رقبة من الرقاب الا الناصب فان
اصالة براءة الذمة من الاستقلال بالحقوق امر مركوز في الطبع فمتى اطلق الامر حصل العموم الشامل الذي
بالعبارة

باعتبار رقبة ما واكرام عالم ما ولعل الشغل باكرام الخصوصية وعتقها فيهما منتفية بالاصل فحصل صحة
الاجزاء باعتاق اي رقبة كانت واكرام اي عالم كان شيئا وقد انضم اليه في المثال الثاني وصفان
لصفة الكبرى فان الكون من العلماء الا كتفى به اي حان عالم والكون من الرقاب لا كتفى رقبة
اي رقبة وهو لا يفيد العموم لما قاله في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاية
وامثال ذلك لا يصير قادحا في توقف صحة الاستثناء على العموم الاترى انه لو فرض الطلاق
العموم بمعونة الاصل لم يستحسن الاستثناء بالوجدان وعنده هذا التقرير انه فعت الايرادات التي نشأ
من سوء الفهم المراد على ان الاطلاق كاف في المطلق ورد وعليه بان الدليل لا يدل على ان جميع
والانتهاء على الندب ايضا بطريق الحقيقة لما في الادلة المذكورة انما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر
حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الاية الذي هو لفظ مفهوم لبعض الاوامر فلا يكون هذا قول
هذه العبارة يحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة في الوجوب فهو بعض افراده في الندب ايضا
لما انه حقيقة في بعض افراده في الوجوب لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر بدون التقييد
بقيد يخصصه بتلك الافراد التي للوجوب لما وضع اليه من وجوب تعليق الذم والتهديد بما هو مناط
ومتعلق حقيقة لا بما هو اعم منه وهو لا يكون مناط الذم والتهديد نعم لو كان اضافة المصدر للعهد لا يمكن
ذلك لكن الكلام على تقدير الاطلاق على ما قرره الشارح والثاني انه لو كان الامر حقيقة في الوجوب
لما انه حقيقة فيه ان يكون مشتركا بينهما لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر بدون ان يقيده
بقيد يخصصه بالامر المستعمل في الوجوب بمعونة القرائن وهذا ايضا حق الا انه لا يلائم السؤال الذي ينبني
على عدم عموم الامر فانه لا يلزم منه احتمال كون بعض الاوامر للندب لا للوجوب لا لكونه مشتركا بين الندب
والوجوب يصح على الاول والاكثر عليه شيء واعترض او لا بمنع اقول توجيه الا ان يقال
ان ظاهر الكلام وان كان محكما حيث ان المتبادر من هذه العبارة ذمهم على مجرد ما هو المذكور فيه الا
ان القاطع والقرائن المقررة انما عارض الظاهر الضعيف فيجب الانصراف عنه وفيما نحن فيه ليس كذلك لان
قوله تعالى وغيره مما تمسكنا به قاطع او ظاهر قوي صارف عن الظاهر الدال والمراد من المنع ليس ما هو المشهور

في علم الادب من البلغ اللغوي فصار اي حل السند للادلة مقربة الا السند لدل الاول بمعارضته له بقوله
منه فلينطبق الجواب الاتي عليه وتحريره ان المهدين بالتاويل بسبب التكذيب اما ان يكونوا
هم الاولين او غيرهم فعلى الاول نقول غاية ما يتمسك في المعارضة اي الذم على هؤلاء الكفار فلا يتيح ذمهم
ترك التكاليف الفرعية لعدم كونهم مكلفين بها على مذهب ابي حنيفة وهو باطل عنده لا يعول
عليه لما تقرر في محله وعلى الثاني لا يتصور وجه للمعارضة والمنافات وانما يرد ما بين السياق مع
ان الظاهر هو الاول اذ لولاه لم يكن وجه للعطف للتعقيب قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل
يومئذ للمكذبين لان المستدل لم يقرع لشيء من الوجهين في كلامه ولم يبين وجه المنافات لا صريحا
ولا ظاهرا فحسن التسنيف والاحتمالات المستقلات   قال كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
قيل رد عليه انه خارج عن قانون التوجيه لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك
ولا يكفيه الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع والاستناد بقوله تعالى ويل
يومئذ للمكذبين فالصواب في الجواب الاكتفاء بما سنذكره في الجواب عن السؤال الثاني من ان
الذم على مجرد عدم امتثال قول اركعوا مقتضى ظاهر الاية الشريفة ونعني وانت تعلم ان تقرير السؤال
على تقدير طريق المنع والسند في معارضة دلالة الاية ظاهرا لكن هذا احتمال عدم الذم على ترك
الركوع وظاهره احتمال بعيد فمع تسليم ظهور الاية فيما ادعاه المستدل لا وجه للتمسك بهذا الاحتمال البعيد
كيف وهو خروج عن اداب مناظرات الفن ومنع الظاهر الصادر مكابرة لا يليق ان يصدر من احد
والتصدير بالجواب الصادر ظاهر الفساد بحيث لا يكفي فساده على ادنى الطلبة فضلا عن المهرة فلا يليق
ان يثبت شيء من السؤال والجواب في بطون الاوراق ولا ان ينظر بواحد ان يصدر عنه
فالحق الصواب ما ذكرناه في تحرير السؤال وتقرير الجواب   واما معنى الندب ثم
توجيهه ان الرواية دلت على استعمال الامر في الندب والاصل فيه الحقيقة وقد علمت ان المعارض
معارضة بمثله وقد يقال بيانه ان هو دليل على ان الامر للوجوب اذ لو كان الامر للندب فقط
لم يحتج الى البيان لانصرافه اليه بلا حاجة الى البيان وحمله على التاكيد والتوضيح يخالف الاصل

واما معنى الوجوب   اراد بحمله معنى الوجوب ان في حمله مرادفه وهو ازدياده لم يرد المعنى المقصود
الالتزامي وشبهه لا المعنى المطابقي والتضمني فلا يرد ان مجرد الترديد على الاستطاعة لا يستلزم الوجوب وانه
يلزم لو كان امر فانه للوجوب   وفيه نظر   لانه كان المجيب قد سلم كون الامر دالا على الايجاب
والتصدي لدفع المحذور عن عدم دلالته على الوجوب فهم منه الفرق والانفكاك بينهما بان يتحقق الايجاب
ولا يتحقق الوجوب لكونه عبارة عن استحقاق الذم شرعا ولعله اراد وعليه الشارح على ما نقل عنه والده عليه الرحمة
ان الذي يثبت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له والحق ان قد
من كلام الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار ويمكن ان يقال لعل مراده
الفرق بين الوجوب والايجاب وحمل الامر والادلة على الثاني دون الاول بل مراده ان الامر يدل على الطلب
الحتمي الذي هو الوجوب لغة سواء سميته وجوبا او ايجابا ولا يلزم منه الدلالة على الوجوب بالمعنى المشهور الذي
على السنة القوم واستحقاق الذم على ترك الفعل استحقاق وقطعا سواء سمي وجوبا او ايجابا والاولى ان
عبر عن المعنى الاول بالايجاب وعن المعنى الثاني الذي هو اخص من الاول بالوجوب اتفاقا لا يتوقف الخلط
عليه ولعله لاشتهار لفظ الوجوب في الثاني دون الاول اذ الشهرة انما حصل في حمل لفظ الوجوب
واما الايجاب فهو باق على معناه الاصلي ولم يشتهر اشتهار الوجوب في الثاني وما قيل من انه وان
اعتبر في مفهومه استحقاق الذم لا يلزم كون السؤال دالا عليه ترتب الذم في الواقع اذ الدلالة اللفظية
ما يتخلف عنه المدلول في الواقع فما ذكره المصنف اشتباه ثم من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وبين
تحصيله ووجوده في الواقع فيه ان الانشاءات يمتنع تخلف المدلول عنها فالتمني لا يتخلف عنه
كون الشيء متمنى وكذا الامر والنهي يمتنع ان يتخلف عنه كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فالامر لو كان
مدلوله الذم على الترك لم يمكن تخلفه عنه فالصواب الاقتصار على عدم دلالته على الوجوب بمعنى استحقاق
الذم في الواقع ولا ولو سلم افضلية ذلك في مفهومه او لان ثم لا يكفي ان كون الايجاب والوجوب متحدين بحسب
الحقيقة بالذات ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا تحصيل له اصلا والاولى ان يقال كلام
المجيب مشعر بانفكاك الايجاب عن الوجوب وهو باطل لانهما متحدان او في قوة المتحدين

فليتأمل والتلازم الاشتراك المخالف للاصل لزم انه لا دلالة بالقرينة لتدل على كونه حقيقة متحققة
في الوجوب غير مشترك بينه وبين غيره فلا حاجة الى ان الاشتراك مخالف الاصل على ان المجاز لازم لم
وضعه للقدر المشترك اعلم ان التحقيق ان الفعل وما هو بمعناه موضوعة للجزئيات المندرجة تحت
المعنى الكلي لا للمعنى الكلي نفسه لما استقصاه المصنف ومذهب بعض متقدمي اهل العربية انها وضعها للمعنى الكلي
لكنهم اتفقوا على ان استعماله في الجزئيات من حيث انها جزئيات ولهذا التزموا كونها مجازات متروكة الحقائق
واعترض عليهم المحقق الشريف بان الامر لو كان كذلك لما اختلف الائمة في استلزام المجاز الحقيقة
ولم يتمسكوا في ذلك بشيء نادر والوجدان شاهد صدق على ان اضرب انما يراد به طلب الضرب
جزئي قائم بنفس المتكلم لا المفهوم الكلي ولهذا ظهر ان ما قيل ان استعمال العام في الخاص انما يكون
مجازا لو استعمل فيه من حيث انه خاص ولم يثبت ذلك وانما يثبت استعماله فيه في الكل فلمستدل
ان يقول انما يستعمل الامر في المؤدي الى الايجاب والندب من حيث حصول الكلي فيها لكونه
معه وانما علمت الخصوصية من دليل خارج ليس بجيد نعم يمكن ان يقال ان القصد بالامر افادة
الرجحان المتحقق القائم بنفس المتكلم مع قطع النظر عن قيد المنع عن الترك وعدمه وانما يستفاد
من خارج والقائل المستبعد ان القصد بقولك اضرب مثلا افادة الرخصة في ترك الضرب فلا لزوم
المجاز فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك لو اراد قال له في الحاشية هذا الكلام على تقدير كون استعمال
اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا وهو واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بمعنى
وجود افراده واما من يقول به وهو الاظهر فعنده الجزئية ان ارادة الخصوصية تستلزم نفي صلاحية
اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على الفرد المخصوص من افراد الماهية والظاهر ان هذا النفي معنى انه
على ما وضع له اللفظ اريد منه مع غيره مجازا وفيه تأمل اشار اليه بان الفرق بين القول بوجود الكلي
الطبيعي وعدمه لا يؤثر في ذلك اذ اتحاد الكلي مع الفرد كما في الاتحاد اتفاقي ولذا صار اعتبار الحكم
في الاستعمال في الفرد من حيث الاتحاد مع الماهية حقيقة ولا من هذه الحيثية مجاز نعم يشير الاعتبار على القول
بنفي الكلي الطبيعي بين الفرد والماهية مجازا كما في سائر العرضيات وهو لا يستلزم كون الاستعمال

في الفرد

في الفرد مجازا لما عرفت ان استعمال اللفظ الموضوع بازاء الماهية في الفرد من حيث الاتحاد وهما يعقله تعليق
الحكم بالكلي يجب ان يسري الى الفرد ويكون المقصود في الحكم هو اثبات الحكم المفرد ولان المقصود من اللفظ وما
استعمل فيه هو الحقيقة ولا مجال للمنازعة في سراية الحكم المتعلق بالطبيعة الى الافراد ولو كان ذلك مجازا
والحاصل كون الاتحاد مجازا انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي وذلك لا يؤثر في تسمية الالفاظ حقيقة او مجازا
والتخاطب انما هو على ما يتبادر الى الذهن والمتعارف العرفي ان كون المشار اليه بانه هو الجوهر يستلزم ان يكون
بالحمل شرعيا مجازا وكذا قيامه وقعوده وحركته مع الحكم لا يسلمون قولك انه قمت وانا قعدت ويشهد مجازا
على ما هو حق ان يحكم اهل العرف بان زيدا انسان عند اهل العرف حقيقة ومتحد معه بلا تجوز في النسبة والظرف وامثالها
فلان وجه المجازية من القول بوجوده انما يصح لو كان الوحدة في ارادة المتكلم واستعماله وخلافه فيما استعمل فيه
اللفظ لما ذهب اليه المصنف فيما سبق ولكن قد عرفت فساده انه غير مستقيم اصلا فالصواب ان يقال الحصر ممنوع
التي هو تميز احد المعنيين عن الآخر فدخل فيما استعمل فيه اللفظ خارج عن الرجحان المطلق القدر المشترك الموضوع له ثبت نعم
ان مفهوم الكلي الطبيعي ونقيضه انه لا يكون داخلا فيما كان فيه لو قلنا بكون الفعل الامر موضوعا بازاء المعنى الكلي
وهو خلاف ما سيحققه المصنف مع انه هنا بعينه يكون المجاز لازما البتة فلا يتحقق ثبت الكلام هو موضوع للوجوب
او للقدر المشترك فليتأمل ان وقع فيها فاشتراك المذكورة والشذوذ نقل عنه انه اشترك لفظا بعد وقوعه
ان الطلب اذا لم يكن فيه فلا عن تركه فانه لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني هو الوجوب
وانما تصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان العمدة في مباحث الامر هو الاوامر الشرعية
ففرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فتأمل انتهى وتحقيق وجه التأمل انه فرق بين ارادة
المنع وعدمه في الضمير وبين ارادة افادته من اللفظ والتلازم لغير الغافل هو الاول ومن لوازم الاستعمال هو الثاني
والاشتباه انما نشأ من الخلط بين المرادين فتأمل لو لم يقم عليه الدليل اي على تكليف اذا
قام عليه الدليل لما ذكرناه في اللغة والعرف والقرآن والسنة امر يحتمل ان يكون المراد ان الامر
استعمل في كل من هذه المعنيين وان يكون المراد استعماله في المعنيين في جميع هذه المذكورات والتوزيع
التوزيع فعلى الاول يكون جواب استعماله في الندب في السنة والكتاب لما كان مجازا لما امر به الشرع لكن

والمحقق ان الكلمة يعلم ان تقدير ونحوه
باشتراك الامر ونحوه وعلى تقدير وضعه للادب
بالاشتراك بين الاول والتقدير باشتراك على ندب
سميت بالكسر من الكلام بالاشتراك على ندب
مع الامر بالندب بين الكلام بالاشتراك بين العلم
وعلى تقدير وضعه للمعنى المشترك مجازا
عن الاول والكلمة بالاشتراك على تقدير
مع تقدير الوجوب موضوع على تقدير ارادة
المطلق ... والاول ... على ...
...
...

لا كره ذ مقام الاحتجاج على كونه حقيقة وجه اصلا واما استعماله في الوجوب فلكثير ان القايل انه لما كان والا

على كونه حقيقة فيه في الكتاب والسنة فنقول بالفعل اصالة عدم زيادة التغيير في النقل على كون الامر

حقيقة فيه في اللغة ايضا وهو جزء المدعى فلا استدراك وثانيا نقول ان استعماله في مجموع هذه الامور

بمعنى الوجوب والندب يدل على الاشتراك اما اللغة فانه في المعنيين او في احدهما ومجاز على تقدير ثبت

المطلوب او جزء المطلوب واما العرف فالامر كذلك ايضا بالفعل اصالة عدم النقل او عدم التغيير فيه

واما الكتاب والسنة فكذلك غاية الامر انه يثبت ان استعمال الامر الذي يحتمل ان يكون بطريق

الحقيقة هو معنى الوجوب لا المعنى الآخر فالثابت به الجزء المطلوب ولا استدراك ايضا اذ لم يرد

المستدل كون الامر مستعملا في المعنيين معا بالنسبة الى الكتاب والسنة بل المقصود يتم بكونه حقيقة

في احدهما باصالة عدم زيادة التغيير وان كان اصل التغيير لازما وهو التخصيص باحد المعنيين وبهذا

التقرير يندفع المنافات التي سيوردها المص ولا يذهب عليك ان ادعاءه قد يقال

في دفع المنافات وجهان الاول ان مراد السيد انه وان مقتضى الظاهر كون الاستعمال في جميع

المذكورات حقيقة فيها لكن الدليل دل على كون الاستعمال في كلام الشارع على خلاف ذلك

الظ ولا منافات بين ظهور شيء والانصراف عنه بمعارض اقوى منه الثاني ان حكمه بكون الامر

في الشرع للوجوب مختص باوامر مخصوصة هي ما احتمل ذلك لا ما ثبت كونه للندب والحاصل ان

الامر الواقع في كلام الشارع اقسام ثلثة ما تعين كونه للوجوب بقرينة خارجية وما تعين كونه

للندب كذلك وما احتمل الامرين وموارد حمل الصحابة والتابعين واحتجاج المصلين هو الثالث

لا الجميع والدليل ودليل الخصم هو ان الاوامر الواردة في الكتاب والسنة ما تعين حملها على الندب

فكيف يرتقي حملها على الوجوب اقول لا يخفى ان الوجهين وان دفعا المنافاة الا انه يرد عليه

الاستدراك المقدمة القائلة ان الامر مستعمل في الكتاب والسنة للندب لما قد ثبت عند

السيد ان الامر في هذا المعنى مجاز فلا ينفع وكلام المص في قوة الترديد وحاصله انه جعل الا

ستعمال في الندب مجازا لم يرتبط بمقصوده وان جعل حقيقة توجه المنافاة الا انه خدف

احد الشقين

احد الشقين الكتفاء والامر فيه باتي في الصواب في رفع المنافاة ما ذكرناه الجواب منع الحصر

فان هنا احتمالا اخر اقول الظاهر من كلامه ان الادلة السابقة تفيد القطع فالحق العدول عن اختيار

احد شقي الترديد الى منع الانحصار مع اشتراك الحق الثالث مع احد الشقين المذكورين في المفاسد

وتعيينه شيئا مع منع كون ما ذكر في ذلك الحق فيه مع ان فيه زيادة مؤنة ايضا وان

امكن رفعها بان المراد بالمؤنة العرض مطابقة لمستند المنع للواقع لا خير فيه والامر هين كذلك

لان وجوب المأمور به انما يستفاد من تلك الامارات ح لان الخبر المتضمن لكون الامر دالا

على الوجوب لكن لا يكفي ان كون الادلة السابقة مفيدا للقطع محل نظر لان القائل

يكون مجموع الامارات التي تفيد كل واحد منها الظن مفيدا للقطع ولا يكفي ان ذلك خلاف

صريح كلام القوم والمص ايضا حيث عدد كل واحدة من الامارات السابقة وجها مليحدة ودليلا مستقلا

على المطلوب وعلى هذا يكون المجموع دليلا واحدا وكلهم عدوا عن كون كل منها دليلا عليحدة على جعل المجموع

دليلا واحدا من حيث باب تغيير البيان تنزلا واستظهارا سيتعرف دفع ايضا عيف احاد يحتمل

المروية حمل الامر على الندب في احاد وحينئذ المروية اما القرينة دالة عليه ومن البين انه لا يستلزم

كونه مساويا للحقيقة في اكثر الالفاظ في كلام العرب شاع استعماله في المعاني المجازية وعليه معتمد الشعراء

والخطاب واشباههم واما المعارض او ضعف في السند وذلك لا يستلزم الاستعمال في الوارد

في الندب بل ذلك مقتضى الجمع بين الادلة او لعمل بدليل خاص دل على رجحان العمل بمقتضى الروايات

الضعيفة وتوضيحه ان التردد بين المعتبرين مثلا اذا تعارضتا فلا يكون احد المتعارضين

قرينة للمراد من الآخر فالامر فيه كما في الشق الاول وان قلنا بان الدليل وهو ترجيح احد الدليلين

مبنى على اطراح احدهما دل على ان المراد باحدهما هو الندب وليس ذلك قرينة يكون مصححا

الاطلاقات المجازية فانها وجهة الاقتران بالقرائن او في حكم كما في اكثر المعارضات في

الامر تعلق بالمكلف والمعارض القصد في عن الوجوب باخر بل الامر من احدهم عليهم السلام والمعارض

من آخر منهم عليهم السلام وحينئذ عليهم السلام ازمنة متراخية واوقات متباعدة ولا شك في التقول

في الكثرة بان وقت الحاجة ... فخرج على البيان وبعد القول بان كان في جميع ذلك قرينة حالية او مقالية
يبين المراد فيقطع الترديد او لم يذكره ... ما ذكره المصنف ... شرح الكلام على المذهب لكن اثبات شيء
ذلك في الاخبار الصحيحة مشكل واما الاخبار الضعيفة فمن التنبيه ان حملها على الاستحباب [illegible] معلوم من ...
... ان المطلق من الخبر ... ترتب الثواب على العمل ... الخبر الضعيف ويستفاد
عدم ترتب الاثم على تركه من الاصل وعدم الدليل عليه وهذا القدر ... الخبر الضعيف لا يحمل على الاستحباب الا
ان يقال الاخبار الضعيفة وان لم يكن ... الضعيف ... في الاحكام [illegible]
كثيرا ما ... الخصوصيات المقارنة ... المعصوم مراد [illegible]
بمعونة المعارضات وهذا القدر يكفي [illegible] فليتأمل قوله ... التكرار
ظاهر القول بالتكرار ... فعله مكررا ... والقول بالمرة فذلك
يعني ان يقولوا ... بالتكرار ويعني ان يقولوا المأمور به المرة ...
ولا ... ان القائلين بالماهية يقولون ... تحقق الامتثال بالمرة الاولى ...
... وان لم يترتب على تركه ... فالفرق بينه وبين القول بالمرة ...
ظاهر ... كون الامر لطلب الماهية لا يحقق الامتثال الا بالمرة الاولى لفرق بينه
وبين المعنى الاول للقول بالمرة ظاهر واما بالمعنى الثاني فلا فرق ظاهرا الا بحسب المفهوم ...
يتحقق ثمرة الخلاف ويمكن ان يقال المراد بالمرة هو الفرد الواحد ... الكون ... الواحد
فلو تحقق ... واحد افراد متعددة من الفعل المأمور به لم يكن الجميع مطلوبا ... المطلوب واحدا
من ... القرينة لو تعلق الغرض به ولو قصد المطلوب ... الماهية لكان الجميع
للمأمور به مثلا لو اعتق رجل في كفارة رقبا متعددة فان قلنا بالمرة كان المأمور به واحدا ... الاعتاقات
المتعددة ويقع الباقي تبرعا وقد يتعلق الغرض بتعيينه ... يتعلق به الولاء ...
من ... الولاء ... يتعلق ... فيحتاج الى القرعة واما على القول بالماهية فلا ...
... كذلك ... الجميع من الكفارة ... كان ... الامتثال

فلا سبيل الى عدم ارادة ... التخصيص بوجه بخلاف القول بالمرة فان الامتثال لما لم يكن
بالثاني ولا ... لزم ان يكون ... وهذا ... ينبني على ان الاطلاق عبارة عن ...
... الصيغة ... الصيغة وهناك نظر دقيق وهو ان هذا ... لو وجب ان يكون الامتثال
بالمعين ... ان الامتثال لو لم يجب ان يكون بالمعين ... ان الواحد ...
القابل للكثير يتحقق منه تحقق المتعدد ... وبين تلك الامور ... الماهية الكلية
متحققة ... تحقق الكلي الطبيعي فلم لا يجوز ان يكون الامتثال ... بالتحقق ...
مع ... من التعينات ... بجميع التعينات ...
ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح فيقتضي عدم ... بالجميع واما على القول بالمرة ...
الولاء بالواحدة المعينة ... الامر بالواحد ... وتعلق حكم ... الولاء ...
... الامر ... بالكثير وهذا الفرق ... بالكثير ... والكثير ...
... فرق بينها مطلقة وبينها مقيدة بالوحدة ... صدق الكلي على الكثير
... العرف فليتأمل ...
لان القول بالماهية من المستحدثات ولم يكن قديما والقول بالوقف سابق عليه ...
... بان المرة ... الفرق بين ... فالاول كون مدلول الصيغة ... حقيقة
الفعل ... حقيقة الفعل ... المرة والتكرار ...
... المستدل على ذلك ... بالوصف ... الشيء ...
ذلك الشيء ... الامر ... والمرة والتكرار ...
عن المصدر ... وهذا مبني على ان ...
من حيث ... عند المتأخرين ... كذلك ...
الاجماع عليه ... ان الفعل ... من المصدر مع قطع النظر عن ...
... المراد ... بالماهية ما يقابل المرة ... ان المرة ... الفعل الواقع في ...

واما الواقع ثانيا فانه وان صدق عليه انه مرة واحدة في نفس الامر لا يصدق على مجموعها انه مرة
واحدة فلا يكون الامتثال بالجميع وتوقف الامتثال على المرة الثانية وعدم حصوله بالمرة الاولى لما
مر لتقدمه غير معقول فتعين ان يحصل بالمرة الاولى كخلاف الفرد المنتشر فان المطلوب هو الحقيقة ثم
من ان يكون جزئيات متعددة او واحدة او المطلوب بالمرة هو المرة الاولى فلا تقييد والثانية كخلاف المهية
بقيد الفرد المنتشر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري لا يخفى ان الحكم بكون معنى
مدلول الامر مجرد الطلب بالمعنى المصدري مع دفع الايراد الاتي بقوله وما يقال من ان هذا انما يدل اذا وما
ذكره في جوابه انما هو ما يقتضيه اصل التدليل بلا زيادة عليه وهو سياق غير مستحسن بل الاولى ان يقرر
الدليل على وجه يبقى متوجها للايراد ثم يورد السؤال والجواب ومع ذلك كون مدلول الصيغة
هو الطلب بالمعنى المصدري بعيد كيف وعلى هذا يلزم ان يتحد مفهوم الامر وهذا التركيب الاضافي
اعني طلب ايجاد الفعل ولا يكون بينهما تفاوت الا بالاجمال والتفصيل وهو خلاف الظاهر ويمكن ان
يقال في دفع الاول ان مراده بكون مدلول الصيغة هو المرة والتكرار ان الصيغة تدل على الطلب والطلب
مشتمل على المرة والتكرار فدلالة الصيغة على احدهما انما هو في ضمن دلالتها على الطلب وصار الحاصل ان
دعوى التكرار والاختصاص بالتقييد على الزمان والمكان في التقرير الاول والبيان بالاتصاف بالمتقابلين
في الثاني انما يدل على خروج المرة والتكرار عن المادة واما خروجهما عن الطلب فلم يتحقق والجواب عن التعدد
في خروجهما عن الطلب الصيغي هذا منشأ الجواب قوله واني هذا عن الدلالة على الوحدة والتكرار
واما قوله وقد ثبت ان الاختصار مدلول الخ فاعادة لما سبق توطئة لما هو الجواب التحقيقي ولهذا
فرع عليه ما قبله من ان الاختصار مدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل لا ينافي كون الامر للتكرار والمرة
فان من قال باحدهما قال معنى الطلب ذلك ولكن غرض المص الاختصار مدلوله في طلب ليس معناه
احد الامرين وهو غير بعيد عند الانصاف لكن عبارة المص قاصرة انتهى ووقع الشك في ان المراد
بكون معنى الصيغة هو الطلب بالمعنى المصدري ان مدلولها شيء يعبر عنه في العرف به ويفصح ذلك
عنه افصاحا تاما ولو كان شيء من الوحدة والتكرار داخلا فيه لم يحصل ذلك الكشف والافصاح

التام

التام ثم لا يكفي ان المقصود من قوله انا نقطع بان المرة الى قوله ثم لا يخفى انه ليس المفهوم من الامر
في بيان ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقة الفعل اعني المصدر واما خروجهما عن الامر بالكلية فان
التعرض له بقوله ثم انه لا يخفى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل فعلى هذا لا يحسن
التمسك بقوله لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر لانه لو دل على خروجهما عن
الامر بالكلية فينبغي التعرض له ثانيا ولو تحمله ان ابهما قيدا يجب ملاحظته في نظم الكلام ليتم الدليل
وهو قولنا من غير تناقض او تكرار فانه قيدناه بالمادة والصيغة معا بان يكون المراد ان ذلك التقييد صحيح
من غير ان يناقض مثلا شيء من التقييدين شيئا من مدلولي المادة والصورة لا يدل على خروجهما عن
مفهومي المادة والصيغة ولكن لم يرد في المستدل في المقدمة المطوية على انتفاء عدم التناقض مثلا
بالنسبة الى المادة فيبقى احتمال مناقضة شيء منهما لظاهر مفهوم الصيغة فلذلك احتيج الى بيان خروجهما
عن الصيغة نعم يمكن دعوى عدم المناقضة بالنسبة الى مفهوم الصيغة ايضا وان المناقضة لا تتصور في اللفظ
خلاف الاصل والاصل في الاستدلال كون المعنى المستعمل فيه معنى ظاهرا حقيقيا الا ان يا غير ظاهر مرتكب بهذا
والدليل الاخر لا يوجب الاستدراك في الدليل المذكور وفيه تكلف والاصوب في التمسك هو الحمل الحرب
كون ضربت ضربا قليلا او كثيرا واما التقرير الاول فيمكن ان يكون قوله فثبت ان قول القائل اضرب
من متناول اه تقريبا للدعوى على الدليل بتبيان لما هو مقتضى لحكم الف وفيتامله فيلزم التكرار
في المامور به او يرد عليه ان كون الضد متروكا دائما لا يقتضي فعل المامور به دائما لجواز الواسطة واجيب
تارة بالفرض في ضدين لا ثالث لهما فاذا ثبت فيه ثبت في البواقي لعدم القائل بالفصل فلا يرد
انه لا يثبت الدعوى الكلية كذا قيل وفيه نظر لان النزاع انما هو في دلالة الصيغة على التكرار ولزوم
التكرار في مادة خاصة لعدم الواسطة بين الضدين لا يستلزم ان يكون الصيغة دالة عليه في تلك
المادة بل الدلالة المذكورة مركبة من دلالة لفظية وعقلية والكلام في الدلالة اللفظية الصرفة
المستندة ولو لا ذلك فيها الثلث والكلام في كون مدلول الصيغة مع قطع النظر عن خصوصية المادة
هو التكرار سواء كان اللزوم بينا او نظريا موقوفا على مقدمات كثيرة وسواء كان

يتم الا بالالتزام بتركه او اخرى بان المراد انه نهي عن جميع الاضداد لو ترك جميع الاضداد لو لا يكاد يحصل
الا الفعل المأمور به لو لم يسلم الكعبي وفيه ايضا نظر لان ما الزم الكعبي ليس الا ان فعل الشيء موقوف على ترك
ضده بل مراده ان ترك الشيء لا يمكن الا موقوفا على فعل شيء سواء كان ضدا او لا فلا يلزم عليه ان لا يقول بان
المكلف لا يخلو عن فعل شيء من الاضداد لو ليس بصحيح في نفسه ايضا وستطلع على ان المعنيين اللذين
ذكرناهما بان لا نزاع في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده العام بالمعنى المطلوب في هذا المقام فظهر انه
لا واسطة بينهما اي بين الشيء وضده العام   والغا التكرار في الامر مانع اه   قيل فيه اذ من قال
بالتكرار قال انه للتكرار الممكن عقلا وشرعا لما صرح به الآمدي في الاحكام فلا يمنع التكرار في زمان يمنع من فعل
غير المأمور به مما يلزم فعله شرعا وعقلا لان تكراره غير ممكن فلا يكون التكرار عنده مانعا من فعل غيره مما
يجب فعله انتهى ويمكن ان يقال مراده ان التكرار في الاصل هو التكرار مطلقا لا [illegible] وتمام المقتضي للتكرار
الدائمي في الفرع لم يقع القياس ولكون الجامع علة للتكرار الممكن دون التكرار المطلق ثم فلا يقع القياس عنده
المعترض بان الجامع علة للتكرار الممكن فظهر تحققه في النهي يجب تحققه في الامر ايضا وفيه نظر لانه اذا
كان علة للتكرار المطلق الدائمي في الاصل فهو علة للتكرار الممكن ايضا لان التكرار الممكن في الاصل والتفاوت
بين الاصل والفرع في التكرار الذي يتحقق التكرار الممكن في ضمنه غير مضر نعم يرد عليه ان التكرار الذي
هو مدلول الامر عندهم هو التكرار دائما وهو غير مقيد بالممكن وعدم الامكان في بعض الصور لا يخرج
عن دلالة اللفظ نعم لا يعلم بهذه الدلالة ولا يكون مرادة لعدم الامكان فمن باب قرينة التخصيص
او المجاز وربما يحمل ان امتناع المدلول لا يخرج اللفظ عن كونه دالا عليه وموضوعا له ولم يعهد في مدلولات
الالفاظ تقييده بما لا يعارضه الامتناع العقلي وربما عرض مثله من الامتناع في النهي ايضا ولا يقول
احد بعدم دلالة النهي على ذلك التكرار الغير الممكن بل يكون من باب التخصيص والمجاز والفرق في
ذلك بينه وبين الامر تحكم باطل وشمول لفظ الابد والدوام ولغيره نقول لتقييده بالممكن لا ينفع فيما نحن
فيه لان المطلوب الفرق بان دوام الامر وتكراره ينافي غيره وتكرار النهي لا ينافيه وهذا القدر كاف
في الفرق ورفع القياس ولا حاجة الى السابق ان منافاته لغيره لغرض في اهتمامه   ومن ثمة

بعد تسليم اه   مراده ان وجه كون الامر بالشيء نهيا عن ضده هو عدم الانفكاك بين الامرين في
الضد العام بالمعنى الثاني وبعد التنزل عن هذا المنع او تخصيص الضد بالضد العام وارادة الترك
يرد منع آخر وهو ما ذكره المصنف [illegible] وانت قد عرفت مما سبق انه على تقدير عدم ارادة الضد العام
بهذا المعنى يرد منع آخر هو منع استلزام دوام ترك الضد دوام فعل الآخر   ولا ريب في ان دلالة
العرف عليه لو لا اه   قيل يرد عليه ان الفعل الصادر في المرة الثانية لما هو فرد للطبيعة من حيث
هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة فلما تحققت الطبيعة
من حيث هي في ضمن هذا الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه ولما كان تعلق التحقق
الطبيعة من حيث هي بالفرد الذي هو فيه كذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالمتفرق بينهما اذا
كانت الطلب المتعلق كان متعلقا بالفرد الذي حصل في الزمان الثاني واذا كانت الطلب للمرة لم يكن
كذلك لكم كيف انتهى اقول انت تعلم ان الفرق بين الماهية والمرة انما هو بان الاول يصدق
على المجموع بخلاف الثاني او بان الاول يصدق على المرة الثانية بخلاف المرة لان المراد
هو الدفعة الاولى نعم يمكن ان يقال هذا القدر لا يصير سببا لحصول الامتثال على التقدير
الاول بالمرة الثانية لان صدق الماهية على المجموع لا يستلزم ان لا يحصل الامتثال بالفرد الاول
ويتوقف على ان يحصل الفرد الثاني [illegible] ظاهر وفي حصل الامتثال بالفرد الاول
هو فيما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب
او الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع استعمال الصيغة في
الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني
ولهذا ذهب بعضهم الى ان القائل بالمرة قائل بالمنع من الزيادة بخلاف القائل بالماهية فانه يجعل
الزيادة مسكوتا عنه وقد عرفت امكان الفرق بوجه آخر فتبصر   قوله اختلف القائلون
لا يخفى ان معنى كون الامر للفور هو ان الطلب متعلق بالفعل في الزمان الثاني المتصل
بزمان الامر فالتأخير يستلزم مخالفة الامر به وهو معنى العصيان واما تفريع صحة الفعل بعده

وعدم منعه فأمر كيتسع له النظر والتأمل وللذا عقد له بحثاً آخر كخلاف العصيان بالتأخير
فإنه ظاهر اللزوم للعزم على الفعل   والدليل على التقييد قوله تعالى في سورة ... لا يقال لو كان
الذم باعتبار محض لفظ الأمر المقيد وجب أن يذكر ما هو شرط وهو التقييد في مقام الذم والإنكار
على مجرد محض لفظ الأمر لظاهر ظاهر الآية الكريمة لأنا نقول قوله تعالى إذ أمرتك يحتمل وجهين أحدهما حمل
صدور الأمر منجزاً والثاني أي أمرت بإيقاع الفعل فيه وعلى الأول يكون ظرفاً لغواً ظرف لنفي الأمر وعلى
الثاني ظرف المأمور وكلا الاحتمالين شائع وترجيح أحدهما على الآخر تحكم والدليل إنما يتم لو كان
المراد الأول وأما على الثاني فلا يذكر في مقام الذم محض لفظ الأمر المقيد لا المطلق   لكنه هو الامتثال
بالمبادرة   قيل على هذا وإن لم يجزم المكلف بحلول الأجل إلا أنه الزم لوجوب الفورية احتمال تحصيل
براءة الذمة وإن لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة أو جواز التأخير مشروط بمعرفة لا بظن
المعرفة فينحصر الامتثال في المبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب أن يقال إن جواز
التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان لظن المكلف وهو عدم الحال حتى يجزم التضييق بأمل
فيستمر جواز التأخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان الإمكان ويتضيق عند ظنه عدم الإمكان بعد
ذلك والمسمى بجواز مشروطاً بآخر أزمنة الإمكان في الواقع حتى لا يكون معلوماً للمكلف انتهى وأقول
فيه نظر لأن جواز التأخير مشروطاً بمعرفة ممتنع لتعم العلم بالجواز مشروطاً بمعرفة ممتنع واللازم
من عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به من نوعه لتعال
يجب الخروج عن العهدة يقيناً فيما حصل التكليف به يقيناً وهذه المقدمة لو تم أمكن الاستدلال
به على أن المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل الحسيب
يمنعها فهي هذا لو أخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر ... لم يكن آثماً وإن لم يرتقي
لرد ... ولا امتناع في مثل هذا التكليف   فإن المراد بالمغفرة سببها   أورد عليه
أن الأمر بسبب المغفرة بعد التوبة لا تحمل المأمور فإنه سبب للثواب لا للمغفرة والوجه
ذلك ما على القول بالاحتياط فلا يستقيم في جميع الموارد أو ربما لا ذنب للمأمور الصلاة

وجوابه أنه قد ثبت في تحقيق العبد وآيات المأمور بها موجبة لسقوط الذنوب كما ورد في غسل الجمعة
أن الذنوب وغيرها وإن لم يثبت في الجميع ويمكن ادعاء التغليب في الكل لعدم القائل بالفصل والعبد
لو كانت الترتيب مما أمر به كان المطلوب حاصلاً ... والجواب أنه لا يتعين ... ولا
فيبقى منع دلالة الآية على وجوب المسارعة في كل الفرد وهو المنع الذي سيأتي ذكره ويخرج الجواب
عن لزوم التفسيق جميع المراد بناء على عدم تحقق الذنب في بعضها غاية الأمر أن يكون الآية
الكريمة من قبيل الجمع المفضي وهو حجة في الباقي على أنه يمكن أن يقال ليس المراد من المغفرة ما
هو سبب لها بالفعل بل ما من شأنه أن يكون لذلك وذلك لأن الوارد في الآية هو المغفرة
لا سبب المغفرة والمقدر حتى إن التجوز لازم في هذه الآية اللفظية لعدم صحة الحقيقة لما ذكره
المصنف وبعد التزام التجوز لا ترجيح لأن يكون مجازاً عن سبب المغفرة بالفعل على كونها مجازاً
عما من شأنه في أكثر الموارد أن يكون سبباً للتخفيف فالترجيح في جانب الثاني لعموم الأمر
بحيث يشتمل من لا ذنب له لحمل المغفرة على ما من شأنه أن يكون سبباً للمغفرة ومن هذا ظهر
الضعف أنه قد يقال من عدم عموم اللفظ وشموله لجميع أسباب المغفرة فلا يفيد وجوب
المسارعة في كل أمر كما هو المدعى على أنه يمكن أن يقال العموم من وصف المغفرة بكونها من
تعالى فإن المغفرة لا تكون إلا منه تعالى بناء على أن المتبادر منه في عرف الشرع بل العام
هو غفره وصفحه تعالى عن ذنب المكلف فوصفها بكونها منه تعالى وصف للصفات الكاشفة
وهو يفيد العموم كما صرحوا به في قوله تعالى وما من دابة في الأرض الآية ثم بناء الدليل على ترجيح
التخصيص على التجوز لما هو المشهور والآن أسباب المغفرة يتناول بعض المستحبات التي ذكرت
فضلها أنها موجبة للمغفرة فلا يمكن تخصيص أسباب المغفرة بغيرها لئلا يلزم وجوب
المسارعة إلى المستحب لكن يمكن حمل الأمر بالمسارعة على الندب لدفع ذلك أو منع ترجيح
التخصيص على التجوز بعد ما اشتهر من شيوع التخصيص في العمومات سيما التجوز في الأوامر القرائن
بحملها على الندب بناء على ما ذكره السيد السند في الحاشية عن الأئمة لم يزالوا يحملونه على الوجوب

حتى لا وجه له ثم مراد ان اللازم من الآتيان وجوب الفور في الطلب بالمأمور به شرعا وهو ولا دلالة له على الا
على ان صيغة الامر دالة على الفور   والا لكان مفاد الصيغة منافيا لمقتضى المادة
لا يخفى على عارف بالعرف ان المسارعة انما تطلق فيما يمكن تحقق التعارض فيه بالتراخي او لا ترى
القول بان الشمس سارعة على الافلاك في وقت مقارنة القمر لها لا يكاد يلوح في الاذهان لا كان
في صحة هذا الاطلاق الا ترى ان الحاج لو تضيق عليه الوصول الى مكة شرفها الله تعالى فجد
جده وسعى جهده فوصل الى الموقف يوم عرفة حين الزوال بعد ان كان مشتغلا بتسديد كاره بعد
الزوال بحيث لم يتخلف بعيث الوجوب وكان بحيث لو لم يعجل في الوقت الذي وصل
فيه فاته الموقف في تلك السنة يصح ان يقال انه سارع الى ادراك الحج او الموقف في
تلك السنة مع انه لا يحصل بعد ذلك الوقت الموقف الشرعي وانما يمكن الموقف اللغوي
ولا يحصل حقيقة الشرعية ولعل الوجدان يكفي مؤنة البحث في ذلك اذا تقرر ذلك فنقول
لعل امكان تحقق المامور به بعد فوت وقت الفور كاف في ذلك وان لم يصح شرعا
فعله بعده على انه يمكن ان يقال لعل الفعل يكون بعده صحيحا شرعيا لكنه يأثم بالتاخير ولا
ملازمة بين الاثم بالتاخير وبين عدم الصحة اللازم جهة عدم الدليل على الصحة على تقدير التاخير
بالتاخير لما سنذكره انشاء الله ولعل هذه الاية بمقتضى مجموع المادة والصيغة دليل على الصحة
على تقدير التاخير بالتاخير نعم هذا الجواب لا يتأتى من قبل من يقول بعدم الصحة بعد فوت
الوقت الفور لكن سنذكر انشاء الله ان المستدل بالاية لا ينبغي ان يقول بعدم الصحة بعد فوت
وقت الفور   وذلك لانه يمكن ان يقال قال في الحاشية [illegible] الاصل ان حمل سارعوا
على الندب [illegible] ويمكن ان يكون بمعنى بادروا وبالمبادرة الفورية فيتعارض الحمل ان [illegible]
ولعل الاول راجح لاصالة عدم الفورية انتهى   والبطلان بخصوصه ظاهر لان الطلاق حصول
القياس في اللغة ظاهر لحصول الاتفاق عليه وان كان البطلان بحجية في الاحكام محل النزاع
فان حقيقة ما ذكره المستدل هو الحاق الفرد بالاعم الاغلب وليس ذلك من القياس في شيء الا انه

استدلال

استدلال بكل جزئي على حال جزئي لا بكل الا اكثر الجزئيات على بعضها وما نحن فيه من قبيل الثاني
هو الاول حتى لعل المراد بالقياس هو الاستدلال وهو ايضا غير جائز في اثبات اللغة لما هو [illegible]
والمراد به الدليل الذي يشتمل على الترجيحات والتمسك بجواز لوازم الماهيات وبالجملة الدليل العقلي المجرد
عن النقل لما سبق مرارا من ان العقل لا مدخل له في اثبات اللغة واطلاق القياس على هذا المعنى
وان كان خلاف اصطلاح اهل اللغة لكنه من مصطلحات العلوم التي يستمد منها هذا العلم كما ذكره
العلامة سابقا الا انه لا يلائم [illegible] قوله والبطلان بخصوصه ظاهر فتامل واما ما قيل من انه وما ان يكون [illegible]
رد الاستقراء بعدم احتماله طريقا آخر غير هذا والاستقراء يجب ان يكون مستوعبا لجميع الجزئيات
والا لم يفد القطع وههنا لم يتحقق ذلك الاستقراء لكون الامر متنازعا فيه فتعين ان يكون
قياسا ففيه ان الاستقراء التام انما يطلب لتحصيل اليقين ولا يخفى انه غير مطلوب ههنا
اذ لا يفيده شيء من الادلة المذكورة في هذا الباب والاستقراء الناقص يحصل بما ذكره المستدل فالصواب
ان يقال ان الاستقراء الناقص والقياس سيان في عدم افادة الظن في مثل هذا المقام لكونه
مجردا عن النقل وعقليا صرفا لكن المجيب اقتصر على احدهما اكتفاء وان احتمل كلام المستدل لكلا منهما
لكن يبقى ان الاقرب بكلام المستدل هو الاستقراء لا القياس فكان تحقيق تعكيس الامر فيه الا
الحق واحرى وههنا كلام آخر هو انهم ذكروا في مبحث اشتراط بقاء المبدا في اطلاق المشتق ان الاستقراء
وتتبع [illegible] وجدنا المشتقات كلها كالكافر لا يصح اطلاقه على الكافر النصرانية والمؤمن على المرتد لطهر
على الارتداد والنائم والمستيقظ وغير ذلك ولا يخفى ان دعوى الاستقراء التام لا يتصور في مثله
ولذلك ذكروا انا تتبعنا ووجدنا كل مشتق لا يصح اطلاقه على شيء باعتبار قيام المبدا العرض
المشتق لها فيه نحو الفاعل والنصب للمفعول وذكروا ايضا انا تتبعنا فوجدنا ان كل ما نظيره ان لا في غيره
في اللفظ سواء كان مرادا بالوضع [illegible] حيث وضع اللفظ للمعنى المفهوم كمفهوم الشرط او الصفة
ونقض ذلك بالجزئي ما قيل من انه لا يدل دلالة مفهومية والتزام عدم الدلالة فيه نقض بالجزئي
على ما قيل من انه لا يدل [illegible] المقدمة الاستقرائية وههنا ايضا قد استدل بحوال سارعوا

استقراء ناقص

اقسام الكلام على احوال الامر من باب الاستفزاز فلا يكون قياسا ولا استقراء لعدم وروده في كلام الفصحاء
وهو وان لم يرد على المصنف الا انه يرد على كثير من الاصوليين الذين قالوا بهذا الحكم في مثل هذا المقام
مع قولهم بالفور فتامل لا يخفى توجهه على الاول يعني ان مقام الكلام الجزئية والاثبات انما
انما هو الحال يعني ان التكلم والتلفظ بالصيغة فلو لم يكن ذلك في الامر والنهي على خلاف الاصل
الا على ان الفور لا يراد به زمان التكلم بل ما هو قريب منه وبعده بلا فصل بعيد به عرفا لم يتم القياس
دون القول بان الحكم المذكور على افادة زمان التكلم لما فات من الامر لعدم الملك فيه فيجب ان
يراد فيه ما هو اقرب من ذلك الحكم لحكم الامر كما لا يترك كله وبعد رعاية الفور فيه ان هذا الاخير
على القياس بل هو محض مناسبة لا يمكن ان يتمسك بمثله في اللغة وغيرها بخلاف القياس او الاستقراء
فانه وان لم يمكن التمسك به في اللغة الا انه يمكن التمسك به في غيره فلا يتم انه يرجع الى الجواب
الاول فتامل ويجب ان يعلم ان دلالة الامر على الطلب كدلالة الحقيقة وعلى الحدث بالمادة والطلب
عبارة عن النسبة الانشائية القائمة بنفس المتكلم المتعلقة بنفس الفعل ويجري مجرى الاخبار في الخبرية بالوقائع
الخبرية ولا يخفى ان الكلام في كون مفاد الخبر وقوعه في الان والحال ان كون الاخبار في الان
والحال وكذلك الانشائيات غير الامر انما يدل على كون المطلوب في الان بان يتعلق الطلب
بوقوع المطلوب في الان اي يقع الان ظرفا للمطلوب لا لنفس الطلب فان الاستفهام مثلا
انما يفيد الان بمعنى كون الان ظرفا لتفهيم المطلوب لا ظرفا لطلب التفهيم وكذلك النهي يدل
على طلب الترك الواقع ذلك الترك في الان وما بعده فالقياس يقتضي كون الطلب في الامر
متعلقا بايقاع الفعل المامور به في الحال لا كون الطلب في الحال كما توهم ثم ان دلالة الخبر
المخبر في الان والحال مم وانما المسلم دلالته على ثبوت الخبر للمبتدا مثلا لا على ازيد من ذلك ولهذا
ما ذكره الشيخ عبد القاهر من ان قولك زيد منطلق لا دلالة له على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد
والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الاستعمال الذي يدل على كون المستعمل فيه حقيقة
انما هو الاستعمال الذي لا يعلم انه انما استعمل فيه بسبب القرينة ومعونتها ومما نحن فيه قد علم

الا انه استعمل فيه بمعونة القرينة وان مع عدم معونتها تتبادر منه المطلق من الفور والتراخي لا يقع استعماله
في احدهما فقد تم المطلب استعمال اللفظ في كل منهما مع الدلالة للعلم بدخلية القرينة وتبادر غيرهما مع تجرد
اللفظ فصار الحاصل ان الاستعمال وان دل على الحقيقة الا ان التبادر الذي هو اقوى منه يعارضه والحكم
على انه لم يستعمل في شيء منهما وانما استعمل في المطلق والخصوصيات انما تفهم من القرينة لا من حيث انه
المستعمل فيه اللفظ فلا يلايمه قوله لانهما يفهمان من لفظه بالقرينة اذ المناسب حينئذ ان يقول فانهما
يفهمان من القرينة وكذا الملايم في الاول ان يقول بان الذي يستعمل فيه الامر ليس الا المطلق الا انه
يتبادر من اطلاق الامر فتامل ويكفي في حسن الاستفهام الخ لا يكفي ان غاية ما يلزم من حسن
الاستفهام احتمال الامر للمستفهم عنه ولو بعيدا اتفاقا في دفع الاحتمالات البعيدة مستحسن
اذ لا شبهة في حسن الاستفهام عرفا بل شرعا ايضا فيما احتمل المجاز بل كان شايعا ايضا
حسن الاستفهام للتردد عن الوقوع في مخالفة المامور به نعم لو لم يتحقق الاحتمال بل كان الامر
مع القدر المشترك قطعيا لم يحسن الاستفهام اذ القطع حاصل حينئذ بان الامتثال يحصل باتيان
فرد كان ومع هذا القطع لا فائدة في الاستفهام اذ لا اشكال في امره في ادراك الواجب
مراده ان انتفاء طرفي الخلاف على معنيين احدهما مردود لا محالة طرفي الخلاف والاخر
لا فائدة في التعرض له وانما الفائدة في بيان ما يثبت المذهبين والاتفاق على خلاف
يمكن تحصيل مقصودهما بكون في مذهبي طرفي الخلاف باللزوم البين وهذا انما يتم في المعنى الاول
بمعنى انه مردود بين لما بني عليه واما المعنى الثاني فلا خفاء في ان النزاع متصور فيه واستقراء ما
بني عليه من قرائن المطلوب بفوت الفور فظاهر ان اعتبار المشترك على الامرين غير ظاهر الا انه
الاول فيما عرفت من ان القول الاول محمول على المعنى الثاني ايضا واما الثاني فكذلك الا انه
بعينه والحاصل ان القول الاول لا يتوقف على المعنى الاول والمعنى الثاني لا يستلزم القول الثاني
فلو بني ان المعنيين مشتركا بين طرفي الخلاف لكان مفيدا قطعا والاصوب المناقشة في انتفاء
الخلاف عليه لا عدم الفائدة في هذا الاعتبار من حيث هو والصيرورة قبيل الموقت الا

فوائد   الاول ما ذكره يرجع الى مقدمتين احداهما انه من قبيل الموقت وثانيتهما ان الموقت يفوت
بفوات وقته كصلاتي المطلوبتين بما بين الفجر وطلوع الشمس وذلك ان الفور لو كان مدلولا
للصيغة لكان قيدا للفعل اذ لا ريب ان مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما عن الآخر فكان
معنى الصيغة ان افعل الفعل في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين انه
انه لا فرق بين التقييد بزمان فيما يترتب على التوقيت وانه الثاني فلعل تقرير من مقدمه ان التكليف
المقيد بقيد يفوت بفوات القيد لان المطلوب انما هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان
الفعل المجرد عن القيد مطلوب ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المنفرد عن القيد اذ لا دليل
بذلك امتثال وتحقيق المقام ان كون فرد من حقيقة مطلوبا ومتعلقا للتكليف لا يدل على كون
فرد آخر من الفعل لمفهوم الصادق على الفرد الاول مطلوبا كالتكليف بالصلوة فانه لا يدل على
كون فرد آخر من الفعل المطلق او من جنسها القريب مطلوبا ومكلفا به سواء كان ذلك حال تعذره
وعدمه نعم لو دل دليل آخر على كون فرد آخر قائما مقامه عند تعذره كان متعلقا ومطلوبا لكنه
اجنبي عن البحث ولذلك انه لا يتفاوت الحال بكون الفرد حقيقيا او اعتباريا حاصلا من تقييد
احد الشيئين المنفصلين بالآخر واما ما قيل من ان الميسور لا يترك بالمعسور فكلام ظاهري تحصيل من
الثاني ان توقيت الفعل عبارة عن تقييده بوقت خاص فبعد فوت ذلك الوقت لم يبق مطلوب
يحصل الامتثال باتيانه لعدم دلالة التقييد على كون شيء آخر مطلوبا بالامر [illegible] التقييد [illegible]
يتفرع كون القضاء بامر جديد ايضا ولا فرق في المقصود كونه مدركا للاداء او ذاهبا جمع كثير الى كون
القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشيء في الوقت المعين يحلل الى طلب شيئين والماهية المطلقة
وتحصيلها في ذلك الزمان لان غاية ما دل عليه الامر هو كون مجموع الشيئين مطلوبا واما ان كلا
منهما مطلوب مع قطع النظر عن الآخر بان يكون هناك طلبان متعلقان بذينك الامرين فلا
و[illegible] فيقتضي وجوب المبادرة م   بيان ذلك ان هناك امرين يتعلقان
بامرين متعلقين احدهما الامر باصل الفعل فانه يدل على طلب الماهية مع قطع النظر عن الفور والتراخي

روز نوروز

او المفروض على هذا ان صيغة الامر بنفسها لا تدل على شيء منهما وثانيهما ان الامر بالمسارعة والاستباق
ونحوه ايضا ان احد الامرين لا يدل على تقييد الآخر اصلا فهناك طلبان يتعلق كل منهما بامر
آخر وفوت واحد منهما لا يستلزم براءة الذمة عن التكليف الآخر وقد علم شغل الذمة به فلو لم ياتي
بالامرين مصداق واحد وفعل ذلك الفرد الواحد لم يبق للقول بشغل الذمة بالتكليف الآخر
دليل واما لو لم يفعل واحد منهما فلا دليل على سقوط ما لم يفت ولم يخرج من وسع المكلف والحاصل
ان مناط الفرق بين الامرين هو تعلق الامر بمطلق الماهية في الثاني وعدم تعلقه به في الاول وهذا
يستلزم ذلك الحكمين المتغايرين عند النظر الصحيح هذا [illegible] ينبغي ما قيل من ان طلب الفورية
والسرعة ان لم يقتض خصوصية الزمان المعين لما قال بعضا فسواء كان الدال عليه نفس الصيغة
او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا
ينفع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة هذا اذ دل دليل خارج على كون واجب
موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند من قال بفوات الواجب الموقت
بفوات وقته انتهى [illegible] كون تحصيل الفعل في الوقت المفروض واجبا
وبين الموقت فان الدال على الاول لا يدل على التقييد اذ التوقيت هو التقييد بالوقت ومجرد كون
ظرفية الوقت مطلوبة لا يستلزم المطلوب فتامل   الاكثرون على ان الامر بالشيء من مطلق
يحتمل ان يكون فردا مطلقا لتقييد الامر بالطلاق [illegible] ونعني المقيد
ان يكون الوجوب معلقا على حصول شرط كالتعلقات المذكورة بان يكون الطلب على تقدير حصول
الشرط حتى لو لم يتحقق لم يكن مطلوبا فان صيغ الامر وان كان المتبادر منها ان يكون مطلقا
غير مقيد بشرط الا ان لفظ الامر قد يستعمل على سواء في المطلق والمقيد ولا يقتضي شيئا
منهما لا نصا ولا ظاهرا فيحتاج [illegible] في المسألة بما [illegible] المشهور من ان مقدمة
المطلق واجبة [illegible] ان قيد الاطلاق مستغنى عنه على ما ذكره بعض [illegible] الا ان
الواجب المقيد قبل حصول شرطه الذي يعتبر تقييده بالنسبة اليه لا يسمى واجبا فالقول مطلقا

فانه لا يسمى قبل حصول الاستطاعة شرعا واجبا وكذا الزكاة لا تسمى قبل حصول النصاب واجبا ويمكن
ان يقال ان اطلاق الواجب على الواجب المطلق وان كان خلاف الظاهر الا انه لا يخرج عن التجوز
عن تطرق الاحتمال ولو بعيدا ويحتمل ان يكون المراد التعميم اعتبارات الامر ويقال بان الموارد
فيه على الشرط او السبب او غيره اي حال كونه مطلقا عن التقييد بالمقايسة على ضعف في المقدمات
وتحقيق قوله شرطا كان او سببا في التفصيل وفيه تعسف وعلى الوجه الاول يتوجه ان قوله مع مقدورا
مستغنى عنه لان الامر بالشيء بالنسبة الى مقدمته الغير المقدورة انتبه على ما تقرر [illegible] الا
ان يقال المراد بالواجب المطلق او الامر المطلق ما كان مطلقا لفظيا لا ما كان مطلقا بحسب الاصطلاح
المقرر بينهم ويمكن ان يكون شيء مطلقا بحسب اللفظ ويكون مقيدا بحسب العقل فالمراد بالتقييد
بحسب اللفظ لم يتحقق دليل لفظي على تقييده والعقلي منحصر في عدم القدرة فاذا لم يتحقق دليل
لفظي وكان مقدورا انتفى الدليلان وفيه ان العدول عن الاصطلاح المعروف بينهم بزيادة
هذا القيد وبناء الكلام على انحصار الدليل في القسمين مع ان فيه ما فيه من التكلف بعيد من قوة
الخاطر والاولى ان يقال انه قيد توضيحي ذكر تاكيدا للمطلوب [illegible] ويمكن ان يقال ان
المقدمات الغير المقدورة قد يختلف الحال فيها فيكون تارة مقدورا وتارة غير مقدور فهو حال كونه
غير مقدور مشروط بالاصالة الامرين اما كونه مقدورا او اما حصوله اتفاقا واما حال كونه مقدورا فهو الواجب
المطلق فيصدق عليه انه واجب مطلق بالنسبة الى المقدمة في الجملة فيكون هذا القيد احترازا عن
المقدمة حين كونها غير مقدورة فانها لا تكون واجبة بوجوب ذي المقدمة اتفاقا وبالجملة هذا القيد
يجعل الكلام في قوة قولنا مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مطلقا ولا يحصل هذا القيد لا تقييد
مستدركا فافهم   شرطا كان او سببا الخ   يمكن ان يكون المراد بالشرط ما هو المشهور
في الكلام من انه الموقوف عليه الوجود دون اثره فحصل وكذا بالغير مستلزم للشرط القرينة مقابلته
بالسبب ما وجوده ملزوم لوجود سبب والسبب والغير ما هو سائر اقسام العلة لانه قد تحقق مع
[illegible] عدم المانع والمقدمة [illegible] ان قلنا بدخوله في النزاع على ان الشرط بالمعنى المذكور [illegible]

٦٢

الشرط العقلي والمقدمات العادية داخلة في القسم الثالث اذ يصدق عليه عرفا انه مما
لا يتم المامور به الا به وان لم يصدق عليه الشرط بالمعنى المصطلح فلا يتوهم انه لا يتحقق مصداق القسم
الثالث واما حمل الشرط الشرعي فتخصيص بعيد مستغنى عنه لما ذكرنا   وفصل بعضهم فوافق
اتحاد قرب القولين لعدم تحقق القول الثالث بين احصينا والله فهناك اقوال اخر
غير ما ذكرنا كالفرق بين الشرط الشرعي وغيره بوجوب الاول وعدم وجوب الثاني واما مع [illegible]
السبب في الاول ان قلنا بتحقق الاجماع على حكمه وفي الثاني ان لم نقل وكالقول بعدم الوجوب
مطلقا على القول بعدم تحقق الاجماع المذكور ولو تحقق القول بالكل احتمل في القول الاول
من هذين القولين كان الاقوال في المسئلة خمسة   وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بين ان
كان الخ   اعلم ان هيهنا شرطية ظاهرة من معنى المقدمة هي انه متى تحقق ذو المقدمة
تحققت المقدمة وايجاب ذي المقدمة [illegible] وضع مقدم هذه الشرطية فيلزم من ذلك ما هو بمنزلة
وضع التالي لما هو ايجاب المقدمة [illegible] ان ما يوجب الملزوم فهو يوجب اللازم لكن هذا البيان
مشترك بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع في هذا القدر لوجب ان يقع مثل هذا الكلام في الاعم
من المقدمات واللوازم مع ان المشهور خروج اللوازم المتاخرة عن الواجب عن النزاع فينبغي ان
يكون المراد من وجوب المقدمة كونه مطلوبا اصليا لا في ذي المقدمة او ما يترتب على العقاب على ترك
عذاب وثواب اخر بازاء المقدمة عدما ووجودا لما يترتب على ذي المقدمة اذا تمهد هذا فنقول
ظاهر كلام السيد انه فرق بين السبب وغيره بانه متى كان الامر بالمسبب مطلقا غير مقيد بشيء
لفظا فهو واجب مطلق بالنسبة الى السبب غير مقيد باتفاق وجوده لامتناع تقييد وجوب المسبب
وتعلق الامر به بالنسبة الى غيره لكنه جعل وجوب المقدمة تابعا لاطلاق الامر فمتى كان الامر مطلقا
كان مقدمته واجبة عنده وانما لا نجعل النزاع في وجوب مقدمة الواجب المطلق في المعنى الزائد
على مجرد الالزام والمراد بالوجوب الواقع في عبارته مجرد الالزام فكانه يريد مستغنيا عن البيان
لما عرفت من انه لا تعرض في كلامه للنزاع الواقع في مقدمة الواجب المطلق التي هي المسئلة المتنازع فيها [illegible]

اما اذا جعل النزاع في مجرد الالزام ولكنه لما كان الكلام فيه من جهة انه لم يتعرض لبيانه واعتمد على ظهور الامر فيه
هذا التعبير القول في المسئلة المشهورة عنده هو القول الاول المنقول في كلام المصنف حتى القول بوجوب
المقدمة مطلقا ولو حمل الوجوب عنده على المعنى الذي اريد على الالزام لزم عدم التعرض لبيان كيفية
هذا المعنى في مقدمة الواجب المطلق واحالته على الظهور مع انه في غاية الخفاء وفيما ذكره
هذا ايضا يكون في مذهبه في المسئلة المشهورة هو القول الاول الذي ذكره المصنف قال السيد قدس سره
لم يفصل بين السبب وغيره في النزاع المشهور ثم فصل بينهما في ان الامر المطلق لفظا اما يحمل
على الوجوب المطلق قطعا او يكون محتملا للقسمين واما النزاع المشهور فلم يتعرض له اصلا بل
مع الاحتمال الظاهر والتعرض على الاحتمال الاخر بين الكلام من الكل فيها بعده واما الاستبعاد وكون
النزاع في معنى الالزام او لو كان كذلك عدم التعرض لبيان ما هو في غاية الخفاء فتامل اقول ان
يمنع مانع الى لعل المراد بالسبب من المولدات العادية كضرب السيف لحز الرقبة فانه يلزم
عادة لكن قد يمنع منه مانع بطريق خرق العادة واما السبب العقلي بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة
وما في حكمه فلا يتخلف منه اذ لا يتصور القول بتخلف المعلول عن العلة التامة ومن هنا يظهر ان
تفسير السبب بالعلة التامة غير موجه وايضا فان وجوب العلة التامة يستلزم وجوب اجزائه
وجميع الشرائط داخلة فيها فيلزم وجوب جميع الشرائط والاسباب لان وجوب العلة التامة مشروط
بتحقق الاجزاء الغير المقدورة لوجودها كما ان وجوب السبب كذلك فلا [illegible] لكن لا يكفي ان السبب
مما يجب ان يكون امرا اختياريا حتى يكون وجوب الواجب بالنسبة اليه وجوبا مطلقا ومن
البين ان العلة التامة لكل شيء يدخل فيه الامور الغير الاختيارية وكل ما يدخل فيه غير الاختياري
يكون غير اختياري وفيه ايضا منع لان الموقوف على غير اختياري قد يكون اختياريا بل هذا الحال في
جميع الافعال الاختيارية ودعوى ان المسبوقية في الاختياري ضروري في اجزاء الاختياري لان
سائر الاسباب ممنوع والظاهر من العلاقة تم ارادة الغير العلة التامة من السبب وكذا [illegible] للعبارة
من السيد قدس سره ظاهر اذ ذلك الاوضح القول بجواز التخلف شرطا ان يكون عدم التخلف

الطهارة

الطهارة الظاهر ان قوله كون والمكلف للاعلامات صيغة المتكلم الدال على ان الاول من المضارع والثاني الماضي
وفي الذريعة شرط ان الكل قد كلف الطهارة والصيغتان اي المتنافيان صيغة المضارع من التفعيل
بان اقامة الحدود واجبة هذا هو استدلال المعتزلة وحاصل استدلالهم ان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا بوجود الامام فيكون نصب الامام ايضا واجبا وحاصل النقض ان الدليل هذا الدليل ان
يكون من المقرب الاول من الاوامر الواردة في الشرع فيكون كالحج والزكوة اي كان وجود الامام
يجب الحدود الا فلا [illegible] هذا الواجب لا يجب مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام كذا قيل قوله
في هذا الدليل نظر اذ حاصله انهم ان ارادوا بقولهم ان اقامة الحدود واجبة انها واجبة على الامام
على ما تقرر عند المعتزلة ان الخطاب للحكام [illegible] فانه يلتفت الى الصلاح حيث قال لو اقامة
انها من واجبات الامام ففيه ان وجوب المقدمة انما هو على من وجب عليه ذو المقدمة للازم وجوب
نصبه على الامام فقوله على الامام [illegible] ثم خلاف مطلوبهم وهو وجوبه على الرعية [illegible]
من جهة فاسدة لان الامام انما يجب عليه اقامة الحدود الحاصلة في زمانه لا ما يكون بعد زمانه وايضا
على الامام الذي الكلام في وجوب نصبه [illegible] فان ارادوا وجوبه على الرعية فغير [illegible]
اليه [illegible] لان [illegible] مرادهم ان ذلك من واجبات الامام [illegible] وليس في طبيعة [illegible]
وان وجب عليه اقامة الا انهم لا يقدح في انه ان الخطاب للحكام [illegible] للمغايرة
للمعنى المعروف وذلك لان حاصل الكلام انه اذا ورد امر مطلق يجب القطع متعلق بشرط له مقدمة
فالكل التكليف بذلك الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواجب [illegible] وان كان مطلقا يجب القطع بالامر
فعلى الاول لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل ما لم يتحقق وجود المقدمة ولا يجب تحصيل المقدمة سواء
قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق اولا لان الوجوب [illegible] والاتفاق واقع على عدم وجوب مقدمة
الواجب المشروط وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب والذم على ترك الفعل ولو ترك لعدم تحقق
وجود المقدمة سواء قيل بوجوب المقدمة او عدم وجوبه [illegible] السيد ان المقدمة ان كان هو السبب فلا
[illegible] بالسبب [illegible] وان كان ما ذكره محل التامل لانه اذا قال السيد لعبده اسقني

الا او من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه ولهذا الشقي متحقق في الشقي الشقي نحو الا او مثلا ولهذا العبد
قادر ايضا فمشترك الشقي وعنده معاتبة السيد بالاهمال اجاب باني الكلام احتمل التقييد والاطلاق
ولم يتحقق ولم ينطلا احد الطرفين فعذرني في تقبل هذا العذر اولوالالباب بعرف ذمره وكمده بلا ارتياب
ولولا ظهور الاطلاق لم يتوجه هذا الذم وعدم القبول وايضا فمن البين ان هذا الاحتمال اعني احتمال الشرط والتقييد
كما هو قائم بالنسبة الى الشرائط العقلية والشرعية والعادية كذلك قائم بالنسبة الى غير الشرائط ايضا
والفرق تحكم والتزامه بالنسبة الى غيره ايضا العبد لواذ لم يكن اذكره في اللفظ مشروطا بالتصاب
فتجويز توقف وجوبه على وجود والنصاب تجويز اسناد بالاحتمال عدم بعيد عن الصواب جدا انها
وما يتوهم من ان ترجيح الظاهر على الاصل مقصور على مواضع معدودة لا يتجاوزها وغاية ما ذكرتم كون الاطلاق
ظاهرا ولكن يعارضه اصالة عدم لزوم فعل المقدمة على عامة اللازم من الاطلاق فمدفوع بانه يطلق الظاهر
على معنيين احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى
الفهم ويتبادر وان لم يكن ظنا فيه وقد يقال لهذا المعنى السابق ايضا والاختلاف بين الفقهاء
بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل والاخير ما ذكرتم في الظاهر بالمعنى الاول
فظاهر ان منشأ الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام
في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد قدس سره حيث استدل باحتمال اللفظ
للامرين وعدم ترجيح احدهما على الاخر واما تقديمه على الاصل والعمل به فانه فن اخر تمام كلمتين فيه
ليس محل خلاف يعرف م في هذه العبارة اي ما ذكر ان ههنا خلافا ولكنه غير معروف
لم يتدارك في الخلافيات المشتهرة بينهم ونقل بعضهم عن ظاهر المنهاج انه دال على وجود الخلاف
وهو ظاهر عبارة المختصر ايضا هذا هو ظاهر ما تقتضيه كلام الائمة ويمكن ان يريد عدم الخلاف
بين اصحابنا فتامل وان القدرة غير حاصلة مع م الا في المسببات وانما
يعود الامر على اسبابه م ومن جهة بانه يلزم على هذا ان لا يتعلق التكليف بتحريك
الشيء الذي هو جمع الحركة والاسباب لانه مع انتفاء شيء من الشرائط والاسباب ممتنع

ممتنع الوجود فلا تتعلق التكليف به ومع وجود جميع ذلك واجب الوجود فلا يتعلق التكليف بشيء
وهذا التوهم سواء فسر السبب بالعلة التامة او بالمعنى الاخر ويمكن ان يقال الكلام في المسببات
التي علتها التامة غير ارادة العبد واختياره ولا جزئها الاخير ذلك واما اذا كان جزئها الاخير قدرة
العبد وارادته فلا يقوم التاليف فيه لانه عند تحقق السبب مقدور بمعنى انه واقع بقدرة العبد
وكذا عند انتفائه لانه ممتنع بانتفاء الارادة فصار الحاصل ان عند عدم السبب الذي هو جزء
اخير للعلة التامة او نفسها غير مقدور للعبد بل ممتنع وعند تحققها لازم الوجود الى غير قدرة
العبد وارادته وجودا وعدما ولا يكفي عدم جريانه فيما ذكرنا وفيه انه يلزم على هذا ان لا يتحقق
التكليف الاحيان تحقق الفعل ووقوعه بارادة العبد او حين استعداد انتفائه على انتفاء
ارادته بان لا يتوسط بين انتفاء الارادة وانتفاء الفعل انتفاء شيء من الشروط التي نصبه
الغير المستتبع للفعل وذلك كما ترى وقيل يمكن الاستدلال على المطلب بان الطلب انما
يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوة
المنبثة في العضلات واما الامور التي تعتبر تلك الحركات المعلولة لها وليست فعلا
للمكلف بل فعل المكلف مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات او استتباع الاشياء
للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان المراد بالفعل
المكلف ان كان معناه القريب فلا يتم وجوب انحصار تعلق التكليف فيه وان
كان اعم من ذلك فمسلم لكن لا يجدي نفعا اذ السبب فعل تام لا يجرى للمكلف صادر عنه بتوسط
الفعل الاول كما زعمه المعتزلة والسنة لو عليه يحسن المدح والذم عليه والحق ان يقال منشأ
تعلق التكليف بالسبب اما ان يكون المطلوب وجوده في نفسه او ارادة المكلف اياه
والاول باطل فتعين الثاني ومع ارادة المكلف للسبب اما ان يكون على ارادة للسبب
وقد نسبت اليه السنة انتسابا عرضيا ام ارادة اخرى غير ارادة الاول والثاني باطل لانا نعلم
انه ليس ههنا الا تاثير اختياري واحد من المكلف في السبب وليس ههنا تاثير اخر وراء

ودل تبيين ان [illegible] ماهو [illegible]
ستنبد وانتفائه [illegible]
كار ضرورة [illegible] الصورة [illegible]
مع عدم [illegible] تبقى [illegible]
او ليكن بان [illegible]
ولكن [illegible]

فتعيّن الاول وهو المطلوب وبالجملة ليس اتيان المكلّف بالمسبّب المطلوب في التكليف فعلاً
آخر غير ايجاده للسبب وهو امر واحد ينسب اليهما بحسب الاعتبار ويظهر ذلك بما ذكرنا من
الوجه الى انتهى وان شئت قلت ان المسبّب لا يتعلّق به ايجاد اصلاً بان يكون
لزومه للسبب ضرورة صرفة تغنيه عن تعلّق الايجاد به والا فلا يكون المؤثّر الحقيقي لو لم يكن
في الذاتيات بل في بعض العرضيات ايضاً فهو ظاهر اما اولاً فلان القول بذلك في
الافعال التوليدية والمسبّبات خلاف البداهة ضرورة احتياجها الى المؤثّر المتنبّه واما ثانياً فلانّ التوقّف
بينه وبين سائر المعلولات ضرورة حتى يحتاج الثاني الى المؤثّر ولا يحتاج الاول واما ثالثاً فلانّ هذا
مقام التفصيل وما ذكره القوم معناه ان وجود الذاتيات في انفسها لا يحتاج الى المؤثّر الخارج عن
الذات وعلّتها والمعروض وعلّته واما انه لا يحتاج الى المؤثّر اصلاً فلا واما ان استناده الى السبب
والايجاد الحقيقي المتعلّق به هو ايجاد السبب اياه وانما ينسب اليه ايجاد المكلّف للسبب
بالعرض فهذا وان كان غير بعيد لكن يرجع الى ما ذكره سابقاً من ان الفعل التوليدي ليس فعلاً
للمكلّف بل هو تابع للفعل المباشر تبعية المعلولات لعللها ويتوجّه عليه ما ذكره من الترديد
وليس في التقرير الثاني ما يدفعه فان قلت لعلّ مراده ان الامر لو اشتمل على الترديد مبنيّ على
ان له فعلين متغايرين قائمين به وكل منهما صالح لتعلّق التكليف وقد بيّن في التقرير الثاني
ان لا فعل له هناك يتعلّق به التكليف سوى ايجاد السبب لانّ الطلب يجب ان يتعلّق
بالايجاد وان الوجود والايجاد هناك واحد هو ايجاد السبب فتعلّق التكليف به ضرورة
غاية ما في الباب ان حركة المسبّب لو في التكليف لتعلّقه بالايجاد والمعنى ومن لا يعتبر
بالامر على المطلوب وهو وجوب السبب في الجملة اعمّ من ان يكون مع وجوب المسبّب اولا
قلت من البيّن ان لهذا الايجاد اعتبارين اعتبار انّه ايجاد السبب بالذات واعتبار
انه ايجاد المسبّب بالعرض وقد ينفكّ الاعتباران في الاسباب العادية عند منع الموانع
كما هو في كلام السيّد فنقول يجوز ان يكون التكليف والطلب متعلّقاً بالايجاد من حيث

انه ايجاد للمسبّب بالذات غاية ما في الباب لزوم ايجاد السبب بالذات على المكلّف وقد تحقّق
ذلك في المقدّمة ايضاً فان كان المراد بهذا القدر لم يحتج الى بيان اتحاد الايجادين ولا الى بيان
عدم تعلّق التكليف بالوجود ضرورة تحقّق التلازم بين السبب والمسبّب عقلاً او عادة كتحقّق
التلازم بين الاعتبارين هناك على الوجه المذكور وان كان المراد تعلّق الطلب اصالة بالسبب
او ترتّب العقاب على تركه لم يلزم منه ذلك كيف والعقلاء كثيراً ما ينوّهون في الحيثيّة الثانية
من دون ملاحظة انه ايجاد متعلّق بسبب معيّن مطلق بالذات بل بمجرّد ملاحظة تعلّقه بالمسبّب مع
قطع النظر عن كونه انه بالذات او بالعرض فمن اين يلزم عدم تعلّق الطلب بايجاد المسبّب هذا
الغرض مع قطع النظر عن كونه ايجاد للسبب ايضاً وقس عليه حال ترتّب العقاب والثواب فتأمّل
ثم ان الفهام تمحيصه ان دعوى عدم تحقّق التكليف بالمسبّب اصلاً لا دليل عليه
قطعياً كان او ظنياً اما القطعي فلما عرفت من تعلّق القدرة به في الجملة ولو بالواسطة واما الظنّي
فلانّ غاية ما يتخيّل هناك انّ مع عدم تعلّق القدرة به منفرداً يستبعد تعلّق التكليف به منفرداً وذلك
الضيار يرتفع بانضمام الاسباب الى المسبّبات في التكليف ومن ثمّة ان ومن اجل عدم الدليل القطعي
على عدم تعلّق التكليف بالمسبّب مطلقاً فانه لو تمّ لا يدلّ على عدم تعلّق التكليف به لا منفرداً ولا
مع الاسباب بخلاف الظنّي فانه يدلّ على عدم تعلّقه به منفرداً فلا ينبغي حمل انتفاء علّة القول
بعدم وجوب الاسباب الذي هو ملزوم التكليف الانفرادي فليتأمّل
وذلك لتعلّقه بقليل من المسائل التي تعلّق فيها الوجوب بالمسبّب وذلك
اللازم منه انما هو في قليل من المسائل والذي يترتّب على البحث منه فيما ذكره هو كون حكم تلك المسائل
القليلة معلومة فلا يكون فيه قليل ... لما انه ليس لصيغة الامر دلالة ... ما ذكره مع ... للتلي
الاول ان ... الثلاث منتفية فلا وجوب للمقدّمة اذ لا دالّ عليه وجوابه انه
ان اراد بعدم الدلالة عليه انه لا لزوم بيّناً بين وجوب ذي المقدّمة ووجوبها فمسلّم ولكن لا يلزم
منه نفي اللزوم مطلقاً لجواز ان يكون هناك لزوم نظري يعرف بالدليل ويكفي هذا القدر لصحّة التكليف

وان اراد انه لا دليل عليه اصلا ولا هو بين بنفسه فيحكم الاصل يجب الحكم بعدم وجوب المقدمة فالجواب
منعه ولا يتم الا بمنع جميع الادلة وهذا وان تم لم ينتج الحكم بالعدم لقوله وهو ظاهر لاحتياج منع
كثير من المقدمة الادلة المذكورة في كتب القوم الى انظار دقيقة كما سيظهر لك فمنها انه
لو كانت المقدمة واجبة لامتنع التصريح بعدم وجوبها والتالي باطل بيان الملازمة ان معنى وجوب المقدمة
انه يلزم من وجوب ذي المقدمة فلو وقع التصريح بعدم وجوبها لاشتمل الكلام على معنى وعدمه المتناقضين
وحصل التناقض وهذا القدر هو المراد من الامتناع وجوابه ايضا انه ان كان المراد بعدم التناقض
انه لا تناقض في ظاهر الكلام فمسلم لكن يجوز ان يكون احد هذين المعنيين مدلولا للفظ والآخر مدلولا
خفي يحتاج للاطلاع عليه الى فكر وتامل تام ولهذا لا يظهر التناقض في ظاهر الكلام وان اراد انه
لا تناقض ظاهرا ولا بعيدا فلا تناقض بعد التامل التام ايضا ممنوع لعدم التناقض وما ان احتجاج
وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة في الواقع فهو عين النزاع واول المسألة او قريب منه وقد يجاب
بان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما
هو الظاهر لغة القرائن الصارفة الى المجازات عن المعاني الحقيقية والكلام انما هو في ظهور وجوب المقدمة
عند ايجاب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في
مرتبة المدعى وفيه نظر لان النزاع انما هو في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا
في الدلالة اللفظية الظاهرية للامر بالشيء على وجوب مقدمته حتى لو لم يتحقق لفظ دال على وجوب
ذي المقدمة بل علم الوجوب بوجه آخر كان النزاع بحاله كما لا يشتبه على المتامل وتمام الكلام في المذكورة ويمتنع
كما اتم في تحرير المسألة والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب يعني انا نختار
الشق الاول ونقول الكلام في المقدور لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والكلام في تعلق التكليف
والشيء المقدور لا يخرج عن المقدورية بترك مقدمته اختيارا نعم قد يعرض له الامتناع بسبب الاختيار
كما لو ترك المقدمة واختار المكلف عدم الفعل فهو بسبب اختياره عدم الفعل ممتنع الصدور
منه ولا يلزم من ذلك تكليف ما لا يطاق وانما التكليف بما لا يطاق ما لم يكن داخلا تحت قدرته

اصلا

اصلا ولو دخل تحت قدرته في الجملة لم يمتنع التكليف والحاصل ان الامتناع لو سلم ان ينافي
تعلق التكليف بالفعل المذكور ولا يمكن اجراء التعليل في صورة وجوب المقدمة بان يقال لو وجب
المقدمة فمع تركها المكلف فاما ان يبقى ذلك الواجب واجبا اولا فان كان الاول لزم التكليف
بما لا يطاق لما لزم عنده عدم وجوبها الا ان ترك المقدمة لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال
بوجوبها وعدمه لان تاثير ايجاب المقدمة في مقدورية الفعل على تقدير انتفائها غير معقول بل حال
الفعل على عدم المقدمة حال واحد سواء وجب المقدمة او لم يجب وما تخيل في الفرق من انه
على الاول انما امتنع من ترك امر مباح وعلى الثاني من ترك امر واجب ففيه ان الامتناع
المذكور لو استلزم قبح التكليف بالفعل المذكور على التقديرين لم يتفاوت الحال بتفاوت سبب الامتناع
وان لم يستلزم ذلك بل انما يتحقق القبح بشرائط وخصوصيات مخصوصة فنقول ترك المقدمة
المعلوم توقف الفعل عليه ايضا من جملتها فانا نمنع عدم حسن العقاب مثلا على ترك الفعل
الممتنع بسبب ترك مقدمة يعلم كونها مقدمة لها معتم عدم حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع
بسبب امر حرام والحاصل ان خلاصة المنع مشترك بين صورة النقض واصل الدليل فان قلت
بعد ترك المقدمة لما كان امتناع الفعل امرا متحققا معلوما قبح طلب حصول الفعل من الحكيم قلت
لو تم ذلك لما كان تكليف العاصي المخالف للامر كالكافر مثلا حسنا قبيحا لحصول العلم بانه
لا يقع منه اصلا وان لم يعرض لصدور الفعل منه امتناع من جهة اصلا بل كان ممكنا جائز
الوقوع في نفس الامر بدون امتناع ذاتي وخارجي وحقق ان العلم بالصدور او عدمه غير مستلزم
القبح بل الملازمة للارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا
لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقتضي العقل بان الغرض من الفعل
الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونة ومعلومة وقد تقرر
ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى
اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاعلام السخيفة والحاصل ان الغرض من التكليف

الذي يمكن ان يصير مقولا له ومفهوما انه مشترك بين الصور التي يتنازع فيه والمتفق عليه فتدبر
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي ا ه   قد يقال الظاهر انه ليس من تتمة النقض
اي النقض الاجمالي بما لو وجبت المقدمة ايضا لما اشير اليه في الجواب من تحقيق وارشاد الى ما توهم
ابو الحسين حيث توهم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة يكون ذلك حكما شرعيا فقال
ان خطاب الشارع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة قبيح ركيك فرده المص بان جواز
الترك عقلي لا شرعي حتى يكون به خطاب شرعي فيقال ان خطاب الشارع به قبيح ركيك و
اطلاق قولنا فيه اي في جواز ترك المقدمة بلا تقييد بكون ذلك الجواز عقليا يوهم ارادة الجواز الشرعي
فيكون معرضا للانكار فينكر لما انكر ابو الحسين بناء على ذلك التوهم انتهى واقول لو اراد بكونه العقلي
هو الاباحة الاصلية ومن الشرعي هو الاباحة بنص خاص من الشارع فان قلت لو لم يكن لنص
الشارع على جواز ترك المقدمة فائدة لم يكن للبحث عن هذه المسئلة وبيان عدم وجوبها فائدة ولئن
لتصور في ذلك فائدة امكن ان يكون هذه الفائدة لنص الشارع ايضا قلت لعل هذا الكلام
من المص وقع على سبيل التنزل والاستظهار ولم يتعرض للمتنزل عليه لظهور وروده فليفهم
حيث لا تنفك عن تركها   يعني ان الملازمة بين ترك ذي المقدمة وترك شيء
من مقدماته اوهم ان الذم وقع بازاء ترك المقدمة لوقوع الاشتباه كثيرا بين المتقارنين في
الذات والاحوال او ان ترك ذي المقدمة لا ينفك عن ترك المقدمة فيمكن القول بجواز
ان يكون كل ذم يقولون انه يترتب بازاء ترك المقدمة بازاء ترك ذي المقدمة ولا تنافيه
الاستدلال على بطلانه وانما تنافيه لو تحقق الذم على تركها مع تحقق ذي المقدمة اذ لا يمكن ارادتها
ح لتركه ترك ذي المقدمة   لكن دق الامر بالشيء على وجه الايجاب ا ه   انما قيد بقوله على
وجه الايجاب لان الخلاف لم يتحقق في غير الايجاب والندب فثبوت الحكم في الندب
وانتفائه في الايجاب وان يمكن لبعضهم للامر وتمام لتعلق الامر تخصيصه على المطلوب لان
التخصيص والتقييد في العام والمطلق شايع فلعل منه ما توهم ان الامر المطلق مخصوص بالا

الادلة

الادلة بل الظاهر ان بعضهم من خلط بين الامر وانما الفصل بين الامرين معنى بان يقول سواء كان على
وجه الايجاب او الندب ومالا اختصاص له بصيغة كالطريقة البرهانية   لفظا ولا معنى الظاهر للامر
فيما سيأتي ان المراد من اللفظي هو الدلالة باحد الثلث بان يكون مشروطا في الدلالة الالتزامية
كون النهي معقولا من مدلول الامر ولازما له باللزوم البين بالمعنى الاخص سواء كان اللزوم عقليا
او عرفيا على ما راى اصحاب الادب واما ان يكون اللزوم بين المعنيين بحيث يكفي فيه تصور الطرفين
فدخل في المعنوي لما كان اللزوم فيه نظريا يحتاج الى الدليل   بل هو عينه على الحقيقة ا ه   اي
الضد العام بهذا المعنى على الضد الكلي من قبيل الكلي والعام بالنسبة اليه او ان العام والكلي
في مقام النفي واحد لان الامر لو فرض كون الامر بشيء نهيا عن ضده الكلي هو كونه نهيا عن ضده
الكلي بالوجه العام لا بخصوصه والضد الكلي هو الفرد لا على وجه الخصوص بل على وجه العموم
هو الضد العام بهذا المعنى   وعندي في هذا نظر لان التزام ا ه   هذا صريح في ان ههنا خلافا في
الاحكام من حيث ان الامر بالشيء لا ينفك عن النهي عن ضده عقلا ونفيه وثانيهما من جهة
الثاني لا الاول او جزئيته له او لزومه فمحل النزاع وقع فيه باعتبار المعنى الثاني وان لم يقع باعتبار
المعنى الاول لان النزاع لم يقع الا فيه حتى يتوهم ان ما نقل عن المعتزلة والاعلام كالسيد المرتضى
لا ينكرون وهو الغزالي والامام الحرمين ومتابعيهم من القول بنفي الدلالة اصلا لا يتأتى في الضد
بمعنى الترك فلا يكون هذا محل النزاع لبعد عدم اطلاعهم على محل النزاع نعم يمكن ان يكون
مراده انه لا خلاف فيه باعتبار النفي والاثبات وان كان خلاف ظاهر الكلام الواقع في
سياق النفي الدلالة لا خلاف فيه اصلا حتى باعتبار العينية والاستلزام   ولنا على انتفاء
معنى ما سبق من ضعفه ا ه   بناء على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل
براءة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا
وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام
فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر   ولنا على الاقتضاء العام

بمعنى الترك اهـ   قد عرفت انه لا يقال ان تركب معنى الوجوب من جزئي الامرين على تقدير تسليمه
لا يستلزم تضمن الامر لها فان الوجوب حكم من احكام المامور به وليس مفهومه عين مفهوم الامر
بل الحق استلزام الامر بالشئ النهي عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاعم واقول لا يستبعد من كتب الاصول
ان مفهوم الامر هو الطلب اللازم من غير ملاحظة مفهوم الترك والمنع عنه لكن المشهور عندهم ان
الامر معناه الوجوب وكذا المشهور عندهم تركب الوجوب من الامرين المذكورين فلعل المصنف
بنى الكلام على ما هو المشهور حتى ورد عليه ما ذكر من حقيقة الامر لعدم تحقق الغرض بتحقق الامر في ذلك
وانتفى المغايرة فيه لو ان ذلك المشهور مبني على المسامحة فلهذا قال يلزم الدلالة التضمنية
بناء على المشهور دون التحقيق ليس الا امر آخر من الاستلزام   ضرورة انه يتحقق في الحركة اهـ
ظاهره انه محل الحق الذي يجتمع فيه الضدان هو متعلق التكليف كالحركة لما زعمه بعضهم واورد
عليه ان الحركة اهـ الشمس وان كان مصدرا مبنيا للفاعل كان صفة للآمر والناهي وان كان مصدرا
مبنيا للمفعول كان صفة المكلف المامور به والمنهي لا للفعل سيما في جانب النهي وانما يكون
وصفا للفعل من باب الوصف بحال المتعلق ويمكن ان يقال لو ان كون الضدين صفتين
حقيقيتين لشئ واحد يستحيل لكن يستحيل كونه وصفا لشئ واحد باعتبار متعلق لكون زيد اسود
الغلام وابيضه مع ان ذا الغلام لكن فيه لتوفي لعز المتم واهمال المهتم لان الغلام الموصوف الغير
الحقيقي وجعله صفة له غير متم وتبيان ان ذا الموصوف الحقيقي الذي هو المتعلق فيما نحن فيه
متمم مع انه مترك في كلامه ويمكن ان يوجه كلام المصنف بانه ليس بيان ان ذا المتعلق الذي
هو الحركة من حيث انه موصوف بل من حيث انه متعلق الامر والنهي فان الامر والنهي عن الضد
لو كان منهيا عنه ولكان ذلك التضاد مع ان ذا المتعلق للامر والنهي المطلق فيكم لوم
قوله في الحركة كتحصيل شرط التضاد ولا بيان الموصوف الواحد بل هذا البيان مترك اهـ وعنه وا
في ظهور الامر وهو ان المكلف بالكسر والمكلف بالفتح لما لو تحققا اتحدا   اما الاتيان بالفعل
او بعينه الفعل بهذا او فعل ضده اهـ   لا يخفى انه لو جوز في التكليف بالمحال لم يكن في هذا م

الامر والنهي

التكليف

التكليف محذور ولا تناقض لان طلب احد النقيضين لا يناقض طلب النقيض الآخر الا ان التكليف
بالمحال لا ترى انه لو فرضنا وقوعه من غير حكيم عدل بل من جائر سفيه لم يكن في ذلك خلف وكذا الجبر
عن النقيضين انما التناقض في الجزئية لا في النفس هو الجبر فجعل هذا وجها آخر غير لزوم التكليف
بالمحال غير جيد فان قلت المشهور ان طلب المحال بعد العلم بالاستحالة من العاقل مستحيل الوقوع
مع قطع النظر عن انه ظلم وجور وما اشتهر من امتناع التكليف بالمحال فلانه ظلم وجور لا يليق بالحكيم وقضاء
ايحاصل الوجه الاول انه هو الذي لا يستحيل فلا يصدر طلبه من العاقل مطلقا والبديهية والمراد من تعلق
الامرين بداهة استحالة صدوره مما يطلع لا باي مطلقا وحاصل الوجه الثاني انه لا يمكن صدوره من
الحكيم العادل لا مطلقا مع ان هذا حكم الحكماء اي جواز اجتماع احدهما مع ضده الآخر ولو من العدل
قلت انما يستحيل قصد تحقق المحال من العاقل لا مطلق طلبه الذي هو التكليف فان التكليف
معنى آخر غير قصد التحصيل كيف وهو قد يحكم بان احتمال الوقوع ضروري لقصد التحصيل مع انه غير
ضروري للتكليف فلو وجب هناك تحقق شرط التكليف بحيث لا يقبح من الحكيم العادل وهو
مفقود فيما نحن فيه وهذا هو حاصل الوجه الثاني واما الوجه الاول فانما يتأتى لو كان التكليف
هو ارادة الذي وليس كذلك ولعل لبعض تفصيل هذا المطلب سيجيء انشاء الله تعالى
كالاحجية كذا اى احت في اللغة اهـ   الاحجية بتقديم الحاء على الجيم وتشديد الياء المثناة
من تحت بمعنى اللغز ولا يخفى ان كلام المستدل كالصريح في الشق الثاني وايضا لو كان المراد ذلك
لم يحتج لنا هذا الا التطويل الاطناب فالاولى الاقتصار على الشق الثاني   وقد يكون في ضدين
لامر واحد   لا يخفى ان المتلازمين لا يجتمع احدهما مع شئ من اضداد الآخر ومامثل العلم فانه
يجتمع مثلا مع بعض اضداد القدرة كالعجز مثلا وقد رأى على انه لا نسلم وجوب امكان اجتماع احد
المتلازمين مع شيء من اضداد الآخر فضلا عن جميعها والذي يسلم وجوب امكان اجتماعه مع شيء من
الاضداد ولكن لا نسلم وجوب امكان اجتماعه مع جميع الاضداد لجواز ان يكون لبعض الاضداد
ضد الا معاد وهو كاف في المنع اذ لا يلزم حج وجوب امكان اجتماعه مع الامر الضد كما هو

بل يكفي وجوب المكان اجتماعه مع واحد من اضداده لتنهى عن الضد كعدم التنهي مثلا وسيجي تتمة
اول البحث قال لجواز ان يكون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء وعلى سبيل الاستلزام
انت خبير بانه لو كان المراد اثبات نفس الاقتضاء اي دلالة اللفظ عليه في الجملة ولو
على سبيل الاستلزام كان قوله فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض لا من حيث
وانما لو كان الخصوص المقصود محض بيان المغايرة فقد حصل ببيان كون المنع من الترك جزء
الوجوب والتتمة لا تخلو عن نوع استدراك الا ان يقال لما كان النزاع في مدلول الامر
الوجوب للمنع من الترك انما ينفع في المطلوب من حيث انه مدلول الامر ينبه على انه مدلول
الامر الذي وقع النزاع فيه فلولا ان الاحتياج اليه على التقدير الاول انما هو لذلك بهذا لما نظر ما قال
فالتحقيق ان يردد بين الاحتمالين فيتعلق بالقبول اه يريد انه ينبغي ان يردد
انكم ان اردتم بيان المغايرة دون اثبات الاقتضاء فمطلوبكم حاصل لا مناقشة عليه وان
اردتم اثبات اصل الاقتضاء فرددوا النقيض بين الترك والضد اي على التفصيل الذي
في الجواب وعلى هذا فالمراد بما ذكر في الجواب تمام ما ذكر فيه من الشقين وانما يتعلق في الشق
الاول بالقبول من دون ترديد لان له على هذا التقدير محلا صحيحا مع كون هذا المحمل هو الظاهر
من عبارته اذ اطلاق النقيض على الاضداد الوجودية المخصوصة بعيد بخلاف الشق الثاني
فالكلام مع التفتيش وتحقيق المقام لا ايراد اعتراض جزما هذا هو سياق كلام المحقق وانما
التوجيه بان مراده من الترديد الترديد بين الترك والضد اي هو فيتعلق بالقبول على الاول
لانه مغايرة البتة ومدلول تضمنا ويرد بما ذكر في الجواب في الشق الثاني ففيه تعسف من وجوه
الاول ان ما ذكره المصنف من احتمال كون الاحتجاج على الجزئية لا كون الاحتجاج عليه البتة
فلا تفرع عليه التعلق بالقبول على الشق الاول الثاني ان الترديد المذكور قد وقع في المجيب فذكره
في هذا المقام يكون استطرادا وبالتبع الثالث ان ارادة ما ذكر في الشق الثاني مما ذكر في الجواب
بعيد وان ناسبه لمكان الضد على ما ذكرنا يقع التعرض في وضع الجواب فيتفرع على هذا التطويل

وانما على هذا التوجيه فقد كان يكفي ان يقال والتحقيق ان يتعلق بالقبول في الشق الاول فيقال
ولا نزاع لنا في المعنى اه لما كان ظاهر كلام المستدل في الوجه الثاني انه استدل على
اصل الاقتضاء ولم يتعرض المصنف بما ذكره في الوجه الاول من احتمال كون النزاع في العينية ومقابلها
والمصنف لما ذكر في الوجه الثاني حكاية الضد الذي هو ونهاية الكلام فيه باعتبار الاقتضاء وعدمه
لا باعتبار العينية والجزئية لظهور انه ليس بجزء ولا عين بعد ما صدوا حتى جاء في النزاع الآخر الذي
ذكره المصنف ويمكن توجيهه بحيث ينطبق على النزاع الآخر ايضا بان يقال حاصل كلام المستدل ان
معنى الامر مركب من طلب الفعل مع الذم على الترك اتفاقا والذم لا يكون الا على فعل والفعل منحصر
في الامرين وكل منهما ضد فثبت ان الذم على ضد المامور به داخل في مفهوم الامر وهو معنى النهي لما
نبه عليه بقوله لانه معناه فثبت ان الامر عين النهي عن الضد وانه لم يجزم بكون الجزء هو النهي عن
الكف واحتمال الضد الذي هو الصلاة لعدم تعلق الغرض فيما تحتمل فيه ذلك اذ كان مقصوده
نفي العينية فنفاه بالعينين ولو كان مقصوده اثبات الاستلزام وكفى المستدل الحمل على الاول
تعيينه على انه انما يمكن التعيين لو كان المقصود من الاستلزام هو النفي لكن يمكن ان يكون مراده
مطلق الاستلزام وذلك لانه ان كان مراده ان الامر طلب فعل يذم على تركه بان يكون الذم
على الترك جزء مدلول الامر فيمكن ان يكون المطلوب النفي او المطلق ايضا لكن له ولمقابله لكنه
انه لحيث يلزم التعرض الضد وان كان المراد انه طلب فعل بحيث يترتب الذم على تركه في الواقع مع
قطع النظر عن دخوله في مفهوم الامر وعدمه بان يكون خاصة للطلب ولازما من لوازمه كان المقصود
هو الاستلزام المطلق ولم يمكن مع التعيين ان اللازم هو النهي عن الضد العام نعم يتاتى ان النهي
عن الضد بان معناه كان ليس على الامر وانما يتتبع ان الذم لم يقع على الترك لانه لا يسمى ضدا
فلو ثبت ان النهي عن الترك لم يكن عينا للترك للامر لم يلزم منه ان النهي عن الضد ليس عينه
للامر ولم يمكن له دخل فيه ايضا ولولاه لا يمكن ان يحمل الفرق عليه بان يقال ان الذم انما على
الترك او على الكف او على فعل الضد وسياق الكلام لا آخره ويمكن ان يرفع بان الذم والنهي

المقصود في الامر واحدا فلو كان على نفس الترك لم يتحقق النهي عن الضد فلم يكن عين الامر المتحقق
لكن المستدل لم ياخذ الاستدلال على هذا الوجه ووجه التكليف في هذا التوجيه ظاهر لانه ان كان
المراد اثبات المغايرة في ضمن النقض لكان يكفي ان يركب من معنيين الترك والطلب والترك هو النهي
ومن البين ان الجزء غير الكل والباقي مستدرك وان كان المراد اثبات مطلق المغايرة لكان
يكفي ان يقال مثلا الامر عبارة عن الطلب الموصوف بالصفة المذكورة والنهي ان الموصوف
غير الصفة فان قلت لعل الصفة المذكورة غير الموصوف لكن يمكن ان يكون الموصوف الصادق حينئذ
الوصف المذكور بان يكون الطلب من جنس الترك قلت البيان المذكور لا يفي به فلو تم يمنع
بان المتحقق في الامر من جنس الصفة المذكورة امر واحد والباقي مستدرك وعلى تقدير الحمل المذكور
يمكن ان يكون عدم التعرض له من حيث الاكتفاء بما سبق فتامل وما يحتمل من ان مراده بعض ما ذكرناه
لئلا في النهي عنه في الحقيقة ونحو ذلك لا يتم ما ادعيته من الاستلزام اذ هو … فالحق فيه
ان الحكم لم يعد فيما سبق هذه جوابا بل منافية يحتاج الى الاعتذار وقال متعلق بالقول على الاول
مع حمل الاستلزام على التغاير وقد حمل الادلة ان ما ذكره في الوجه الاول لم لا يكون في هذا الوجه
فان التجوز على انه يكتفي بما ذكره سابقا فقد عرفت انه لا جرح على صرف الكلام عن ظاهره
وجوابه يعلم مما سبق فتدبر   هذا اجوبة المحقق وبيانه ان المراد من وجوب
المقدمة ان كان هو معنى الالزام والحتم فمسلم لكن الالزام الحتم ترك الضد اي هو وذلك غير نافع
للمجتهد الورع ان الحتم لوازم الواجبات الشرعية لا يقع مع وجوده في الفقه كما قرره جماعة
ولما سد الباب شرفا اثر تقدم من بيني شبهة قد زعم ان غرض الفقيه وما … هو هذا
العقد فقد اخطا وان اريد به المعنى الزائد على هذا القدر فلم يثبت وانما يمنع كون ترك الضد
اي هي مقدمة موقوفا عليه وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين ففيه انه مخالف
لما يقتضيه العقل اذ العقل يحكم بالترتب بين عدم الضد وتحقق الضد الآخر ويمكن ان يقال
عدم الضد متحقق الضد الآخر ومخالف لما عليه القوم اجمع اذ المشهور ان عدم المانع من جملة العلل

ويشير كلام الشارح في بعض كلماته بان وجود الضد سبب لانتفاء الضد الآخر وتوقف فناء الضد
على طريان الضد كما هو رأي الكعبي متكلمين فيلغى التوقف من الطرفين فرق لما اتفق عليه القوم ويسمى التفصيل
الكلام ذلك والله تعالى   وتنقيح البحث ان المراد اذا كان لا   قد يقال اذا كان ان
تحريم المعلول يقتضي تحريم السبب بالمعنى المتنازع فيه يلزم وجوب مقدمة الواجب لان ترك الواجب
حرام البتة وترك اي مقدمة من المقدمات فرض علة وسبب مستلزم لترك الواجب وان
كان تحققه شرطا غير سبب لتحقق الواجب فيلزم حرمة ترك المقدمة بالمعنى المتنازع فيه وحرمة
ترك الشيء مستلزم وجوب ايجاده وجوبا شرعيا بالبداهة ودعوى ان ترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة
متفق زمانا بدون علية بينهما من بدون ان يكونا معلولي علة ثالثة ايضا قريب من المكابرة والتفصيل
بالعلية والمعلولية لوجود بين يحكم صرف لان عدم شرطا او سبب مستلزم لعدم المشروط واما جميع اعدام
الشروط والاسباب مستلزم لوجود الشروط فالعدم بالنسبة الى العدم تحقق فيه الوجوب عنه التحقق والامتناع
عنه الامتناع فالدليل جار فيه لانه على هذا التعليق بالقدرة منفردا غاية ما في الباب ان يكون الواجب
احد الشروط والاسباب اي القدر المشترك بينهما وكذلك في طرف الوجود تمام الواجب احد الاسباب
والعلل لجواز ان يكون له علل متعددة واسباب مختلفة فالدليل المذكور انما يجري في القدر المشترك
لا في خصوص الاسباب وحاصل من جميع ذلك عدم الفرق بين الشرط والسبب بناء على لزوم تحريم
العلة من تحريم المعلول ثم لا يخفى ان ما يرد على الدليل الثاني الوجوب عنه وجوب المسبب كما يرد
الضد بلا فرق بينهما ولا يخفى ان الضد في تحريم يستلزم العلة لتحريم المعلول يقتضي ان يكون وجوب
السبب مقتضيا لوجوب المسبب لان ترك السبب علة لترك المسبب والا لكان ان ترك الواجب
حرام فترك السبب الواجب لما كان حراما وسبب ترك المسبب لكان ترك المسبب ايضا حراما
فكان المسبب ايضا واجبا مع ان الظاهر عنه هو جواز الامر بالمسبب مع عدم ايجاب السبب
وايضا لم يقل احد بان ما يترتب من شرب الخمر مثلا من كثرة الاكل والتنزه والمشي ونحو ذلك
فهو حرام وما ترتب على اكل الطعام المغصوب من شرب الماء ونحوه حرام والعبد من ذلك ان يكون

رفع النظم العز الموجب للعقاب جزاءً لكونها معروضة لمدة واحدة هي جزاء رقبته فيكون القاتل المثل جزاء
المستحق فعل الفعل الذي لكنها حرام وان فرض عدم ترتب شيء على فعله جزاءً قتل النفس معصوم فعل
حرامي ولو فرض مباشرة الفعل الحرام من غير ترتب شيء عليه فعل حراماً وهذا وبالجملة ما ذكره المصنف في هذا
المقام بعيد من الصواب جداً   نقض والاحكام بأسرها   اي الاحكام الخمسة المشهورة هي الوجوب
والاباحة وجواز التأخير ان ذلك لو اثره اي محال كون مطلق التلازم مانعاً من اتصاف كل من المتلازمين
بحكم من الاحكام الخمسة متغايرة لما اتصف به الآخر لو وقع واثره اي ثبت قول الكعبي كما قيل والاولى
ان يقال فاعل قوله اثر هو تلازم الشيئين فيكون المعنى ان تلازم الشيئين لو اثر في امتناع اجتماع
الحكمين المتضادين فيهما لزم ما قاله الكعبي فيكون متعلق التأثير محذوفاً وهو اهون من جعل قوله اثر
جارياً مجرى قولنا صح وثبت   ثم نقول القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً اي
اي حتى في غير السبب ايضاً واشار به الى ما اختصاص الصفي ... قال بهذا الاطلاق اذ الحكم
في سعة من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره الكعبي
وانما التحقيق الذي ذكره من جانب القائلين بوجوب المقدمة مطلقاً كما قيل وان كان قد ذكره في
تقرير شبهة الكعبي بان ما من مباح الا وهو ترك فان السكوت ترك القذف والسكون ترك القتل
وترك الحرام واجب ثم اورد عليه ان ليس ما يترك الحرام فانه انه لا كل الا به واجب بل
وان لم يمكن عينه الا انه لم يتم الواجب الا به وهو كاف ... كلام الكعبي بان الصلوة قد
يكون مما يترك به الواجب فيكون حراماً لانه سبب الحرام فيكون حراماً واجباً نعم ان جميع ما نقل
يدل على ان مراد الكعبي ان كل مباح ضد الحرام والضد لو كان مقدماً على ترك الضد الآخر
بالتقدم الذاتي لكان سبباً مستقلاً لانه ثالث غير مستلزم فشبهة الكعبي لم ترد على القائل بوجوب
المقدمة مطلقاً كما على القائل بوجوب السبب فقط ايضاً   حيث نقول بعدم البقاء والاكوان
واحتياج الباقي حال البقاء الى المؤثر   بل يقول بعدم بقاء الاكوان ومن البين ان الكون لازم
للجسم لا ينفك عنه لزم تجدد الاكوان حسب تعدد الآنات وكل متجدد يحتاج الى المؤثر حقيقة

الكون

الكون فالكلام فيه فعل المكلف في كل آن تأثير جديد وان لم نقل بتجدد الاكوان وقلنا باحتياج
الباقي الى المؤثر فوجود الجسد والاكوان او استمرارها يحتاج الى تأثير مستمر فعل المكلف في كل آن تأثير فعلوا
او في المقام الاول بمعنى كلمة او لمكلف بقي في كل مرة في المطلوب وفي قوله وان قلنا بالبقاء او الاستغناء فالجمع
وفيه نظر لان الكلام فيما يقع وصفه بالاباحة من افعال المكلف عند ... ومن البين ان الكون الباقي وان
لم يتعلق التأثير به وصف بالاباحة الا ترى ان الكون في المكان المغصوب لكونه مستمراً يوصف
بالفعل الحرام منه القائل بالاستغناء والباقي عن المؤثر حتى ان عقابه يزداد بزيادة ... استمرار السكون فيتصف
بالاباحة البقاء نعم لو لم تتعلق ببقاء الفعل اباحة وحرمة عند القائل بالاستغناء لكان لما ذكره وجه
في الكعبة وليس الله وكذلك على ان وجوب المستقر والكون على كل ثم لو ان المستقر الحركة والسكون
في الجسم على غير ذلك الجسم المتحرك ولهذا الامر في الاحتياج والافتراق فعلى هذا لو قلنا بتجدد الاكوان او
احتياجها مع البقاء الى المؤثر لم يلزم ان يكون المؤثر هو ذلك الجسم الذي هو محل الكون فيمكن خلوه
عن كل فعل في هذه الصورة ايضاً   واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال اه   اعترض
عليه بوجهين الاول انه مسلم فيما سبق في الوجه الاول توقف الفعل على ترك الضد الخاص وان كان
باقي مقدمة الواجب لا تم وجوبها وهنا قد سلم توقف ترك الضدين على فعل الآخر وفيه انه لا
يلزم توقف فعل الضد على ترك الضد الآخر وترك الضد الآخر يتوقف على فعل هذا الضد الاول
دور لا ... ومن الدور وحيث بعد ذلك بان المتوقف على ترك الضد هو فعل الضد في وقت ترك
الضد حصول وترك الضد في هذا الوقت لا يتوقف على فعل الضد في ذلك الوقت وانما
يتوقف عليه استمرار الترك في الزمان اللاحق بان يكون فعل الضد ... خلا عن ... الضد الآخر
ولا التفات اليه ... لحصل من تصور الضد الآخر والالتفات اليه ...
عليه فعل ذلك الضد فلم يستمر ترك فعل قاطع من العدم المستمر للضد الآخر لو استند اليه فعل ذلك
الضد سابقاً على تلك القاطع وفعل ذلك الضد سابقاً مستند الى ترك الضد الآخر مقارناً
له ولا يتوهم ان فعل الضد لو كان مقارناً مع ترك الضد الآخر لزم مدخليته فيه فيلزم الدور

لان وجود الضد الاول كان مستنداً الى عدم الضد الاول فعدم مستنده الى عدم عدم علته ايضاً وجود
مع انه لا يستند اليه وجود الضد الاول والا لكان محذور غير عادية بما في الباب ان يستند وجود الضد الاول
الى عدم عدم الضد الاول ولا دلالة لها على استحالة فتامل فيه على انه يمكن ان يقال انما يلزم الاستناد
الى عدم عدم لو لم يعدم بعض اجزاء العلة التامة السابق عليه كما تقرر ان عدم كل من العلل انما يكون
علة لعدم المعلول على تقدير عدم سبق العدم الاخر عليه ولعل يتحقق في جميع الصور عدم بعض اجزاء
العلة السابق على عدم عدم الضد ولا يمكن خلافه وانت خبير بان مرجعية فعل الضد وترك الضد
ثانياً لا يكون من حيث انه ضد ومانع انما يستلزم عدم الضد مقارنه له واما فيما نحن فيه فلان جميع
الافعال من المباحات منافية للحرام او غير منافي له بوجه لا مرجعية فان الاشتغال بالاكل والشرب
والنشاد والسكر والفكر واشباهه يمكن ان يكون سبباً للاعراض عن الشوق والالتفات الى الزنا وان لم يكن
ضداً له ومانعاً لكن ذلك لا يقتضي المقصود لان لزوم ما هو فيه الكلام وجوب الاشتغال بالضد انما
ستماله من حيث انه ضد ثم لا تتمشى الكلام في الغير قسمه فيه الضد من حيث انه ضد على نحو فعل الحرام
وجعله واجباً من هذه الحيثية والتكلف انه على ما ذكره يكون فعل مباح ما احد افراد الواجب
المخير الذي هو اعم من وجود المانع وعدم الشرط فيكون واجباً مخيراً او لا بعد فيه شبهة الكعبي والحق
ان الصارف عن اختيار الحرام بعد ان يكون الواجب المخير واجباً لان الصارف لو تحقق مع وجود
القدرة لم يكن تحقق الحرام قطعاً فلا يكون الترك واجباً ولا الفعل حراماً لان المستند الى غير
المقدور غير مقدور فلا يتحقق تحريم ولا وجوب اصلاً بل انما يلزم ان لا يجب الفعل ولا يلزم ترك
ولا تحريم الا على من يريد الفعل وذلك لان الصارف المفروض ههنا عبارة عن عدم القصد والشوق
والارادة ومن البين ان انتفاء كل من تلك الاعدام يستلزم تحقق الارادة وما سبق عليه وهي
من الشناعة ما لا يخفى فمع وجوب الترك في هذه الحال وجب مقدمته التي هي القدر المشترك
بين الامرين وهو اختياري لان المشترك بين الاختياري وغيره اختياري فيكون في ذلك
الزمان هذه الامور واجبة تخييرا الا ان يلتزم ان الواجب التخييري انما يسمى واجباً تخييرياً

فيما

بدل غير اختياري لفضله التي هي امور غير اختيارية وانت تعلم ان ترك تزويج احد الاختياري
اي احد الترك اين واجب مع انه يمكن ان لا يتحقق الشوق الذي هو اختياري الى شي منهما
فيجب ان لا يسمى ذلك واجباً تخييرياً ولا فرق بين الواجب المخير المعلق والمخير في
ذلك بتحريم ترك شي من ترك المحرمات والا فعل شي من الواجبات المعينة واجباً
اذ ما من محرم ولا واجب الا وهو ممكن الامتناع في اي وقت فلا يكون شي منها واجباً ولا محرماً
لان كل منها مشروط بالامكان فتامل وقد يجاب بان المراد انه وان كان واجباً تخييرياً الا
انه لعدم فعل احد الشقين يصير الباقي مباحاً غير واجب فصار الحاصل ان عدم الزنا قد يترتب
على عدم الشوق في وقت مثلاً بنا على عدم علته في عدم الزنا يترتب عليه ولا شي اخر غيره
ففي هذا الوقت اذا اراد المكلف الفعل بشيء الزنا مثلاً كان مباحاً لانه ليس مما يتوقف عليه عدم
عدم الزنا فلا يرد الاشكال وانت خبير بما فيه اما اولاً فلان المقدمة لما كان هو القدر المشترك
بين الامرين والمعروض ان التكليف بذي المقدمة الذي هو ترك الحرام مستمر فالتكليف
بالذي هي مقدمة انما يتعلق بالقدر المشترك سواء قلنا بجواز مقارنة التكليف لزمان الفعل بان
يتحقق التكليف في ان ما بايقاع الفعل في ذلك الان او يقع التكليف في وقت مثلاً بايقاع
الفعل في ثاني الحال فالمباحات واجبة تخييرا في الحال وقت فرض ولا اثر في ذلك
لاتفاق وقوع بعض افراد ذلك القدر المشترك دون بعض نعم لو انقطع وجوب ذلك
القدر المشترك كما في خصال الكفارة لانقطع وجوب تلك المباحات بوقوع بعض افراد
ذلك المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك واما ثانياً فلان المراد لو كان بهذا القدر الصادر
حديث الصارف لغواً محضاً واستوى الشقان في الجواب وذلك بان يقال في الشق الثاني
ان ترك الحرام انما يتوقف على فعل مباح ما فاذا فعل مباح واحد حصل ترك الحرام فلا يتوقف
على فعل البقية المباحات ففي هذا الوقت اذا فعل المكلف شيئاً من البقية المباحات
كان مباحاً بدون شبهة وجوب مع ان الظاهر من كلام المص ان حكاية الصارف لم دخل

في الجواب بحيث لو وجه ايراد بيانات الجواب وفرق بين الشقين في اللزوم منها وكلام البعض
من اختار هذا الجواب في ذلك ايضا فتامل وذلك سيتم في فعل الاضداد لو كان هناك حرج
يريد انه لا يتصور فعل الاضداد لو كان هناك صارف عن المامور به الا على سبيل الالجاء
لان الصارف عبارة عن انتفاء التشوق التام والارادة الجازمة التي يتوقف عليها الفعل ولا
التقدم من الفعل على وجودها فعلى تقدير تحقق ذلك الانتفاء يلزم تحقق تلك الارادة وجزما ما
هو سابق عليه فلا يتصور فعل الضد حينئذ الا على سبيل الالجاء لا على وفق مقتضى تلك الارادة
وهذا الالجاء على الفعل ومع هذا التقدير اي تقدير الالجاء الى ذلك الفعل المامور به حتى يحكم
فعل هذا الضد ولو كان علة لان حرمته انما هي من حيث كونه علة لترك المامور به وليس الفعل
الملجأ اليه على هذا التقدير مامورا به على انه يمكن على هذا التقدير منع كون فعل الضد علة ايضا
لترك المامور به بل غايته ان يكون معلول علة وهي الالجاء وايضا فالفعل حال الالجاء
ساقط للتكليف وقع على سبيل التنزل فانه لم ايضا الظاهر ان هذا المنع متوجه على صورة
الاختيار واما في صورة الالجاء فقد عرفت انه يمكن ان يكون معلول علة واحدة نعم يسقط
التكليف معه فليتامل نعم يمكن ارادة الضد من جهة اخرى هذا ايضا في الصارف على ان توقف
لفعل الضد على الصارف اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف كما قيل واقول قد يوجه
ان الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر على ما هو المشهور ومن البين ان ارادة الضدين ضدان
متضادان فارادة احد الضدين يتوقف على ارادة الضد الاخر وداعيه ونفس الفعل يتوقف
على ارادة جازمة متوقفة على انتفاء ارادة الضد الاخر وهو المراد بالصارف فمنع توقف
فعل الضد على الصارف عن الاخر لعدم الاصول المقررة واذ قد اثبتنا نقادهم
وجوب غير السبب قيل لعل المراد بالسبب غير العلة التامة اذ تسليم وجوبها يستلزم
تسليم كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب
السبب بمعنى العلة التامة هذا المنع وجوب كل واحد حتى ذكر انه من جملة ما يتوقف عليه فعل
الصارف في ارادة الفعل
الواجب

الواجب مع كونها من اجزاء العلة التامة فلعل المراد بالسبب هنا وفي كتب المقدمة الواجب مطلقا
هو الجزء الاخير من المقدمة العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل من حيث الصعود على السلم للكون
على السطح على ما مثلوا به وتحصيل السلم ووضعه على الجدار من قبيل المقدمات ويسمى في اصطلاحهم السبب
فتامل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التخلف عن الجزء الاخير عن العلة التامة يستلزم التخلف
عن العلة التامة وفيه ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان هذا الجزء الاخير له علة تامة وله ايضا
جزء اخير وهكذا فيلزم ترتب الواجبات على غير النهاية وحينئذ فيتبع سلسلة الاسباب
ولم يقل به احد الا ان يقال انه تفسير بالاعم واما ثالثا فلان استلزام وجوب العلة التامة
وجوب اجزائها ثم واما ما ذكره من انه لا خلاف في وجوب الاجزاء فلعله بالنسبة الى الواجبات
الاصلية ولا دليل على خصوص الاجزاء بحيث لا يجري في سائر المقدمات سوى الاتفاق ان حصول
بحيث يتناول اجزاء الاسباب ايضا ثم قال بعض الاصحاب رضوان الله عليهم محل الخلاف
هو الامور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فلا نزاع
في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان الكل هو الجزء وذلك ويسمى الكل
الكل امر الجزء اي واجزائها انتهى ولا يخفى ان الظن الواقع في هذا الكلام بعدم
تحقق الاجماع في الاجزاء على الدعوى ولم يقم الدليل القطعي القياسي واما دليله المذكور
فمقدمة خطابية توقع الظن بكونه خارجا عن محل النزاع ولا نزاع فيه ولا يكون الدليل
المذكور من تمام فتدبر لتم فعله وان كان واجبا اراد بالصحة المعنى المتناول
للاباحة وهو موافقة المامور به ولا يمكن تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه
في ضمن الموافقة المذكورة وفيه التعسف ولا يخفى انه اراد المجوز المتناول لغير الحرام فيتوجه على قوله ولا يخفى
مع ذلك فعل الواجب انما ان الصحة بهذا المعنى لا تستلزم وجوب مقدمته وانما يكون مقدمته واجبة
لو كان هذا الضد واجبا ولعله لم يكن واجبا في هذا الحال كما تراه لبعض الاصحاب من ان الامر
بالضد يوجب عدم الامر بالضد الاخر وان لم يكن موجبا للنهي عنه واما حصل ان المراد لا ان

من وجوب الضد لا تقتضي الوجوب من الجواز بالمعنى الاعم وكون هذا الجواز ملزوما
لترك الواجب محل المنع ولو ادعى هذا في قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله لما توجه الا
بان يحمل المقصود على ما ذكرنا من ان التكليف اني لو حمل على سواء افضى الى ...
لم يتحقق في غير الواجب كما هو مقتضى كلام المصنف حيث حكم بصحة
الضد مطلقا وجعل الواجب من جهة الصحيح وان حمل على الجواز بالمعنى الاعم لم يتوجه عليه شيء اصلا
هذا وقد يوجه الكلام بان مقدمة الجائز ايضا يجب ان يكون جائزا فلو لم يكن الضد واجبا
فلا اقل من ان يكون جائزا فيجتمع الجواز والتحريم في التعارف ولا يخفى ان كون مقدمة الجائز
جائزا لم يسبق في كلام الحكم وانما سبق كونه علة الجائز جائزا ولو تم هذه المقدمة لزم كون ضد
الواجب حراما لان ترك الضد عند الحكم مما يتوقف عليه فعل الضد الاخر فترك الواجب
مقدمة لفعل الضد والاول حرام فكذا الثاني فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم اما
كونه حراما فلانه علة للترك المحرم واما كونه واجبا فلان مقدمة الواجب ايضا واجب ولو
بالتوسع وسيجيء في كلام البعض ان كون امر واحد شخصي حراما وواجبا محال ولو كان ذا وجهين من حيث
خصوصيته واجب من حيث الطبيعة المشتركة بينه وبين العقوبة في غيره مع انه باطل عند البعض
من حيث اجتماع الحكمين وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى تمامية الوجه الاول عن الحجة
اي الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما من جانب الفاضل وقد عرفت ضعفهما هو التحقيق
وهذا الكلام من الفاضل مشعر بانه غفل عن الجواب الحق وان ما ذكر من الجواب لمجة ليس بطريق
التنزل والمماشاة كذا قيل وانت قد عرفت حقيقة الحال فلا نعيده ليس على حده غيره
من الواجبات اي من توقف براءة الذمة من سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعي
ومن كونها مطلوبة بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمة فان دخولها غير مطلوب بالاصالة
فلا يمتنع اجتماع وجوبها مع كونه منهيا عنه وفيه نظر لان التدليل الدال على وجوب المقدمة
اما ان يقوم على كونه واجبا بمعنى كونه مطلوبا بالاصالة ومناطا للثواب والعقاب او ...

او على مجرد لزوم الحجة فان كان الاول لم يتصور فرق معتد به بين وجوب المقدمة وغيرها سيما
في جزئي دليل امتناع اجتماع الحرمة معه وان كان الثاني فقد عرفت انه غير قابل للنزاع
ولعله لو وقع من الحكم تشنيع عليه فانه لا فرق بين هذا المعنى والمعنى الذي في الثاني في جزئي
دليل امتناع اجتماع الحرمة معه لكنه ليظهر بالتامل لا ينتفع اعتباره ... التوصل بها الى المقدمة
فنقول ان شبهة الكعبي وقوله لكن قد عرفت بيان دفع الشبهة المذكورة في علاوة التقليل
لا علاوة الجواب الذي ذكره في العلاوة لتلخيص السؤال وما يتعلق به الجواب من مقدمات
يترتب ... جنسه بان كل ما فعل من الواجبات واشتغل سقط وجوبه فيلزم ان لا يمتنع
كون شيء منهيا محرما مع ان الكلام على فرض امتناع اجتماع الحرمة والوجوب في امر واحد شخصي
كما هو مذهب الحكم والشبهة ... من عدم تنقيح معنى كون المأمور به غير منهي عنه فان
معناه ان ما هو مأمور به لا يتصور ان يقع على وجه يكون حراما ومنهيا عنه بحيث يقع الامتثال
سواء قلنا ببقاء التكليف حال الفعل ايضا وعدمه اذ المسألة اعني امتناع اجتماع الامر
والنهي جارية على القولين وتوهم الحكم ان امتناع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على
تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل ايضا وذلك لا يتصور في شيء من الواجبات وما جعله
هذا غريب منه لعله ... واما ما ذكره من قطع المسافة في الحج فمبني على احد الامرين من كون
المقدمة غير واجبة ومنع استلزام اجتماع الامر والنهي او بعد القول بالامرين لا محال لكونه
محرما منهيا ... ووجه منهي عنه والا فظاهر ان القائل على وفق ما ذكر لا يخفى توجيه عدم كونه
على حده غيره من الواجبات ان الحرمة انما يمتنع اجتماعها مع الوجوب الاصلي لا مع الوجوب
الذي هو من باب المقدمة ولعل المراد بعدم كونه على حده غيره من الواجبات ان وجوبه يسقط
بعد فعله بخلاف سائر الواجبات او ان امتناع اجتماع وجوبه مع الحرمة انما يكون على تقدير
بقائه بعد فعله ايضا بخلاف سائر الواجبات والا لم يكن لنفي كونه على حده غيره من الواجبات
مدخل في الجواب مع ان المفهوم من كلامه ان الجواب مبني عليه فان قلت ...

ليس على حدّه غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع المكلفين بل بالسقوط وجوبه على بعضهم
لما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه قلت من البيّن ان المقدمة هو القدر المشترك
بين القبيح على الوجه المنهي عنه وغيره فان قلنا ان الواجب هو القدر المشترك بين الامرين
فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمن الحرام وان قلنا بان الواجب
غير المنهي عنه توجه ان غيره مما يتم الواجب بدونه لما اذا وقع الوجه المنهي عنه فانه يكمل الواجب
ح بدون ما قدم اليه مقدمة وهذا وهكذا ثم علم ان المفروض ان الحج مثلا معتبر شرعا بدون قطع
المسافة على الوجه المشروع فقطعها على هذا الوجه ليس بمقدمة فلا معنى للقول بوجوبه وان وجوبه يسقط
بفعل غير الواجب والحاصل ان هذا يستلزم امورا ثلثة احدها عدم وجوب المقدمة وهو القدر
المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو قطع المسافة على الوجه المشروع وثالثها سقوط وجوب
الواجب بفعل غير الواجب وهو قطعها على الوجه المشروع ومن ههنا ظهر ان القول بوجوب
المقدمة ينافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فالقائل بالامتناع يقول بوجوب المقدمة لا يقولون
بعدم اجزاء فرد المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع فعلى هذا اما ان يقولون
بوجوب الوجه المشروع من باب المقدمة وعدم وجوب الوجه الآخر فيلزم الامور الثلثة التي ذكره
والا فيلزم عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة وسقوط الواجب بغير الواجب واما ان يقولوا
بوجوب القدر المشترك بين الوجهين والتخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب والقول
بان الوجه المشروع مقدمة لان الاتيان بالمأمور به على وجه لا يقع الا في الحرام ولا يكون
متحققا له موقوف على الاتيان بالوجه المشروع وهو ايضا قسم من المقدمة الشرعية لا يكاد
لانه يلزم سقوط الواجب بغير الواجب والعقاب انما يترتب على فعل الوجه الغير المشروع
لا على ترك الوجه المشروع وان لم يلزم الامران الاخيران لكن وجوب غير المقدمة وعدم
وجوب المقدمة على ان هذا اصطلاح آخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي
فيشترط في صحته الفعل واعتباره لا يمكن تجنب القبيح في اتيان المأمور به موقوف عليه

فان ذلك

فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المأمور به فتدبر ومن ههنا يتجه ان
يقال ... ان حقيقة ان وجوب المقدمة للتوصل وليس على حدّ ساير الواجبات ولما
كان حكم اولا بتمامية الوجه الاول من وجهي جهتي المفصل على تقدير تسليمه والكلام على وجوب
مقدمة الواجب استدرك ثانيا بان ما ذكره في العلاوة لا يدفع هذه الحجة الطويلة
يدفع الوجه الاول الذي فيه من وجهي المفصل ولو سلّم وجوب المقدمة ولا ريب انه مع وجود
الصارف ... لا ريب لا يكفي ان الدليل جار في كل واجب لغيره كالوضوء والغسل
على قول بان نقول كون وجوب الوضوء للصلوة يقتضي اختصاصه بحال ارادة الصلوة
فلا معنى لوجوب الوضوء ح ولم يقل به احد بل نقول وجوب شيء مخصوص بحالة المكلف
ومع وجود الصارف عنه يلزم ان ينتفي الوجوب وفساده اظهر من ان يخفى والحاصل ان امتناع التكليف
حال وجود الصارف انما هو بشرط ذلك الوجود لا مطلق وانما يكون ممتنعا لو اوجب وجود الصارف
في هذا الوقت وليس كذلك وانما وجود الصارف امر وقع باشتهاء المكلف ومن قبله وفرق بين
الضرورة في زمان الوصف وبشرط الوصف لما حقق في محله والمسقط للتكليف هو الاول دون
ما ذكره والحاصل ان اعطاء الحجة حق النظر يوجب ان المقدمة انما تجب لو كان المكلف مريدا
لذي المقدمة فقط لان استحقاق الذم لو تم لدل على الوجوب المطلق اذ لا يعذر تارك المقدمة بانه
ما اراد الفعل ولهذا ترك المقدمة وكذا دليل لزوم التكليف بالمالايطاق او خروج الواجب
عن كونه واجبا لا يكفي على من امعن النظر وكذا غيره من الادلة التي لم نذكرها في الكتاب
يعني انه لا يجب الجميع على قوله بالاصالة [illegible] اراد نفي وجوب الجميع نفي وجوبه على التعيين
ردّ القول من قال ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وذلك لعدم الدليل على تعيينه
بل تحقق الدليل الظاهر وهو الامر المتعلق او واما على عدم تعيين الجميع وكونه واجبا بالاصالة
عدم كونه بدلا عن الواجب الآخر الذي هو يكون اصالة بالنسبة اليه والا فكل منهما بدل عن الآخر
لانه واجب بنفسه مجردا لخصوصه لا من حيث تحققه الواجب والا لزم اختلاف المفروض

عبد الله الرحيم ابن ارسد كمال ابن

اذ على مذهب الاشعرة يكون الاجزاء من حيث نقضه الواجب القلادة لا خلاف بين
القولين اه لعله اراد انه لا خلاف يترتب عليه الثمرة والا فالفرق ظاهر اذ ظاهر القول
بان الواجب احد الواحد المبهم ان الطلب متعلق به دون خصوصيات غير منظورة ومطلوبة وان لم
يمكن الانفكاك عن جميعها وظاهر القول بوجوب الجميع على الترديد والتخيير ان الغرض متعلق
الخصوصيات مردد ابينها لا يستلزم تعلقه بالقدر المشترك اذ ربما لا يتعين منها مشترك يصلح
لتعلق الغرض ودعوى ان الطلب الترديدي انما يتصور فيما بين امور لا مشترك يصلح كونها متعلقا
للغرض والطلب ظاهر الفساد نعم يمكن ان يقال انه لا يترتب على هذا القدر حكم يفيد اطلاق
للاصولي فائدة لان ان الله تعالى يعلم ما يختاره اه شروعها ان العلم بالتعيين غير العلم
بانه الفعل المكلف فتعينه عنده بعنوان آخر غير انه الفعل المكلف ولكن الظاهر منه انه ملازم للتعيين
بمعنى انه لما ان الواجب معين عنده تعالى لما جميع الموارد كذلك العلم بانه الفعل المكلف متحقق ويجب تعيينه
بانه في نفسه متحقق فيه امتثال المكلف ودونها فيما عرض المكلف فلم يكن العلم الثاني متعلقا متحققا ودونه
العلوم التقييد لظهور الامر فيه اذ لا مذهب احد الى ان المتحقق في جميع الموارد للامتثال وكذا ما يراه
بعض العبارات من ان التعيين عبارة عن تعينه بعنوان انه الفعل المكلف يجب تقييده بذلك القيد
ولا فرق كثير بين التعبيرين لهذه المشابهة ان كان كيث تبرات الى امر من الاعلام والاحوال على شاكلة
الظهور الطلاقه مخصص باول الوقت لا يكفي ان يراد لا ينافيه الاول مع عدم العقاب لو فعل
بعد اول الوقت على آخر الوقت اذ يمكن ان ذلك بالعفو لا نقول ان اول الوقت رضوان الله
وآخره عفو الله ولهذا يتاز الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا المذهب اذ لا
عفو حقيقة في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع لو اخر عن اول الوقت الى آخر
هو وقته على هذا المذهب الى آخر وقته الذي هو آخر وقت مقدر للعفو لو فعل فيه فان العفو
حتمي فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول العفو الى آخر وقت مقدر كذا قيل اقول ينبغي ان يراد
النزاع في انه هل يمكن عقلا ان يكون الوقت موسعا للواجب او لا يمكن ذلك بل كلما وقع فهو

دوا

ذلك ظاهرا فينبغي ان يحقق بجوازه متعلق لكن لا يلزم بالتتبع انه الاول او الآخر باوقته فما ترجح
من المسئلة واما ان الشيع يقتضي ان كل ما كان ظاهره التوسع فهو محقق بدليل خارجي بجوازه
وان لم يمتنع التوسع عقلا فهو بالفروع اشبه والحق دون الاصول لان الاصل ما يستنبط
منه الفروع لا الاصل للعكس والمناسب للامر كذلك ولو قيل بان المسئلة الاصولية لا يلزم ان لا يستنبط
من الفروع بل قد يستقرء الجزئيات ويحكم بالحكم المشترك بينها ليستدل به على غيره من الجزئيات
لو قيل ان الدليل على عليه انما يقام من قبيل الجزئيات فهذه كفاية والتعليل في امثال هذه الفقهيات
ان يرد في الفقه ويعد من جملته كقولهم كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وكل ما يصح ادائه
يصح اعادته الى غير ذلك والايضا الدليل الآتي انما يثبت ما ذكرنا لا مجرد ان ما ظاهره التوسع
هو محمول على انه مقيد بالاول او الآخر بل لا تعرض فيما سيأتي لا لاختصاص بجواز كب
ان منه الدليل بحيث يفرق في اجزائه التوسع بلا مهلة ودعا تبعه حصول العفو وفيه نظر
يستحق عليه الثواب والمراد تبادر ان ما اتى به كان واجبا اه لا يكفي ان الوجوب
في آخر الوقت لم يتحقق في صورة الاتيان بالفعل المفروض في اول الوقت لانه اما ان لا يكتب عليه
اصلا وهو في صورة عدم التكليف او لا يكتب في آخر الوقت بل كان ما اداه في اول الوقت
هو الواجب فاين اختصاص الوجوب بالآخر الا ان يقال ان اختصاص الوجوب بالآخر
معناه انه لو لم يفعل في اي وقت فرض لم يستحق العقاب الا آخر الوقت وصفة الوجوب
وهو استحقاق العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه لا الى غيره وفيه ان الاول والآخر فيه ثبت واولى
اذ لما ان الترك في الآخر انما يترتب عليه بشرط الترك في الاول مع كذلك الترك في الاول انما
يترتب عليه بشرط الترك في الآخر نعم الترك في الآخر يصير جزءا اخيرا لسبب الذم دون الترك
الاول فيما يتحقق فيه الذم وكانه منشأ الاشتباه وقد دفعه كلامه لو جعل ان الاداء في التعاقب
الى الآخر لصفة التكليف لما كشف عن الوجوب في الاول وهو معنى اختصاص الوجوب
بالآخر وفيه ما لا يخفى من التعسف والثاني انه تخصيص القول بالاختصاص بصورة لم يفعل

في الاول ايضا وينبغي ان يقيد ايضا ببقاء المكلف على صفة التكليف واما ثانيا فان الوجوب لما كان
في الاول رعاية لقضية الاشتراط فتامل   وايضا لو كان الوجوب الخ   تحريره ان الامر
لما كان مطلق غير مقيد بجزء مخصوص لا لفظا ولا بدليل من خارج عقلي ونقلي اما الاول فظاهر
واما الثاني فلما تبين من ضعف متمسكهم وعدم وجدان دليل اخر واما الثالث فلاتفاق كل من
القول بالتفصيل تحكم باطل وايضا نقول لو كان في اللفظ دلالة على التقييد لزم احد الامرين اما
التقديم او القضاء لان الفعل المقيد في جزء الامر بوقت لو قدم عليه او اخر عنه يلزم حمل الفعل الاول
وهو مردود للقدريين المذكورين وعلى تقدير القضاء ويلزم العصيان ايضا لانه قضاء وعدمه اختيار
بالغرض وليس المراد ان التفصيل باحد الجزئين فلما هو مذهب الحنفية لو كان ولو قيل لزم احد الامرين
حتى يكون دعوى الاجماع في بطلان اللازم مجازا فقد اورد على هذا بمنع المنع لان الاول مع تقدير قولهم
لعصيان القاضي مطلقا واما الثاني فلانه نسبة الى مذهب القائل بصحة التقديم وعلى تقدير قولهم بعدم عصيان
القاضي مطلقا بل المراد ما عرفت من ان لفظ الامر لو كان دالا على التقييد لزم احد الامرين ظاهرا
ويمكن ان يعرف منه بدليل من خارج لو كان ولم يتحقق فيما نحن فيه فهذا ابطال لكون اللفظ
دالا على خصوص الوقت بالدليل بعد ابطاله بعموم المقدور فنعم يمكن ان يقال دلالة اللفظ عليه يستلزم
الامرين ظاهرا لكن ينصرف عن دلالته من خارج على عدم ذلك اللازم لكن في تحقق الدلالة في جميع
ما وقع الخلاف فيه تامل   واجيب عن الاول   تحقيق الجواب ان قولكم يعني البدل
عن العزم ممنوع بل الافراد المتشخصة المفروضة في اجزاء الوقت كل منها بدل عن الاخر (وارد)
البدل الواجب في وقت من ذلك الوقت ثم فكما ان التخيير بين الافراد المتميزة بنفسها لا بالنظر
الى وقت واحد جائز بان يعتبر بالنسبة الى ذلك الوقت كذلك التخيير بين الافراد المتمايزة
المتميزة باعتبار الاوقات جائز بان يعتبر ذلك في جميع ذلك الوقت وقولكم انه لا ينفصل
عن المندوب في ذلك الوقت ح قلنا انفصاله عن المندوب ظاهر فان المندوب لا يترتب
على تركه مع ترك غيره عقاب ولا يسقط فعله العقاب المترتب على ترك الواجب بخلاف

مالا يخ

ما لا يخفى فيه فان قلت كل مندوب يترتب على تركه مع ترك غيره من الواجبات عقاب
وقد يسقط فعله ايضا العقاب المترتب على الواجب الاخر كالوضوء المندوب المقدم
على صلوة النذر مثلا فانه مع تركه وترك مثله في الوقت يترتب عليه العقاب ويسقط فعله
العقاب المترتب على ترك الوضوء الواجب لصلوة النذر وان المشهور ان الوضوء المقدم مندوب
غير واجب فكيف ينفصل عنها الواجب الموسع ولهذا ذهب بعض الاصحاب الى وجوب الوضوء
لحدوث احد الاحداث الموجبة له وجوبا موسعا الى ان يتضيق وقت الفريضة قلت
يمكن ان ينفصل منه بان العقاب انما يترتب على مجموع التروك للشيء اي ترك الوضوء
الوضوء مثلا في جميع اوقات الصلوة اي على غيره من التروك انما بقدر المشترك بين
الوجودات التي هذه التروك تروك له واجب اي على غيره فان ما هو الواجب من ترتب
العقاب عليه لا مقارنة له في الجملة فتامل   وعن الثاني انا نقطع الخ   هذا الجواب
في الحقيقة معارضة لادلة الوجوب التخييري وقوله وايضا فلا لازم اي على الاول جواب بالمنع فان
تقديره ويمكن ان يقال مراده ان الامتثال بالفردين في المخير انما يقع من حيث كونه فردا
لهذا القسم وكذا الاثم المترتب على تركهما انما يترتب من حيث ان تركهما هو الترك
الواجب المخير الذي هو مجموع الترك بين وليس شيء من العزم والصلوة كذلك واي حاصل ان هذا يلغي
ايضا معتبرة في الوجوب التخييري لا مجرد ما ذكرتم ولم يتحقق هذا القيد فيما نحن فيه لكنه لا يخفى
في منع كون الامتثال كذلك بمنعه في الصلوة ومن منع ترتب الاثم كذلك بمنعه في العزم ايضا
ولان اصالة الامتثال بالصلوة اظهر وفي طرف العزم منع زائد وهو منع اصل الاثم
الاثم على ان التزام كون الاثم مترتبا على ترك الصلوات التي جعلت بدلا عن العزم
كما لو ليس بمستقيم وانه ظاهر والمتمد عن التعبير عن المعنى على عبارة يفيد الجزم فان
التخيير لا احتمال ولا محذور فيه ثم العبارة المذكورة انما يناسب القول بكون الواجب
في صورة التخيير احد الامور على التعيين المشترك والمناسب للقول الاخر ان يقال المجتمع

ممتثل لبعض الصلوة لكنه من حيث انه مأمور به بخصوصه لا لانه لبعض الامور التي تعلق
الامر بها على سبيل التردید لکن المصنف لما اعتقد عدم الفرق بین القولین معنی لم یبال بالتعبیر
الموافقة لاحد القولین فان الاخر والمؤید لا راق الامرة التهدید والذم مع تكررها نحو وقوع في
المخصوص متعلق بالصلوة وعلى تركه بدون العزم على ذلك فاشتمل منها والبطلان ذلك
لزم الانفصام بدل آخر على الذم في بعض المواد كالعزم على الزكوة في اثناء الحول او تفرقها
واتلافه وكالعزم على صوم شهر رمضان او على الخروج في سفر مباح او القاع النفس الخروج ولم يقل
احد بالتخییر في هذه المواضع وتوضیح المقام ان العزم واجب مطلقا مع قطع النظر عن التردید
بینه وبین المتعلق به لكن لما كان العزم يمتنع بعد فعل المتعلق به العزم توهم ان الوجوب
كان التخییر والمراد حینئذ وبین المتعلق به ولهذا اسقط الفعل ولو كان الامر كذلك لزم ان لا يكون
وجوب الحج الفضا مرددا بين الحج في الوقت المخصوص او يستبق تركه لتحصيل الاستطاعة
في ذلك الوقت وهذا امر اختياري في غير ذلك   واما لان ترى اه   اما اولا فلان
العزم على الحرام معفو لا يتعلق به عقاب لما ورد في الاثر ولو فرضنا ان العفو لا ينافي الحرمة
كما في الصغائر المكفرة قلنا قد ترتب العقاب عليها وهو حاصل ارتكاب الكبائر بخلاف
العزم فانه معفو مع القدرة على اجتناب المحرم ومع القدرة فلا تم القول باطه ترتب عقابان
احدهما على العزم والاخر على الفعل واما ثانيا فلان الفعل هذا التقرير يفيد حرمة العزم على ترك
الواجب وترك الحرام وجب لا مفهوم المساوي لها الا على القول بان النهي عن الشيء
امر بضده كما ذهب اليه بعضهم وفيه ما فيه واما ثالثا فلان عدم الغفلة لا يوجب العزم
على احد الطرفين من كيفية التردد بين العزم على الترك والفعل فاللازم من ذلك هو تجويز
الترك وعدم توطين النفس على فعل الواجب وكونه حراما عين القول بوجوب العزم ففيه
شوب مصادرة من نقول كيف وكلام لمن العزمين والتردد ايضا   لا ان انهما على ترك
الواجب اه   لا يخفى ان الواجب هو ما يترتب العقاب على تركه وقد تراخى العقاب

اذ

لا يترتب على تركه في اول الوقت عند القائلين بكونه وقتا للواجب مختص لتحتم العفو والفرق
بين التارك في اول الوقت يستحق العقاب على هذا القول لكن لا يقع العفو بخلاف القول
بالموسع بالمعنى المشهور فانه لا استحقاق للعقاب على هذا القول اصلا والمراد من ترتب العقاب
في بعض العبارات هو هذا المعنى لا ينفع في الوجوب بالمعنى المشهور اذ مع تحتم العفو لا يحصل الفرق
بين الواجب المرتب على وجوبه وبين العبادة المسنونة التي تعلق التكليف اولا بها ثم نسخ
الا ان يقال يحصل في جميع الاوقات حالة موجبة للعقاب لكن لا يقع بسبب العفو الدائمي
بخلاف المنسوخ فانه لا يحصل تلك الحالة ولا يحصل يحتاج الى المسقط الذي هو العفو وهذا لا ينفع
عدم العلم بكيفية تلك الحالة وذلك المسقط الذي هو العفو وهذا على القول بالحسن والقبح العقليين
له وجه واما على نفيهما فلا يحصل الفرق المعنوي كما لا يظهر بالتأمل   واما عن تخصيص الوجوب اه
هذا الجواب معارضة فان منع اللازم عدم جواز التأخير ان اريد ترتب العقاب
مستندا لجواز العفو او لبطلانه ان اريد به استحقاقه كما تقرر مثله في اصل الدليل يمنع عدم الخروج
عن العهدة بالتقديم على تقدير الاختصاص بالجزء الاخير مستندا لجواز ان يكون النفل يسقط
به الفرض   وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر اه   هذا على المذهب المختار وعلى المذهب الاخر
ماسبق وتحقيقه في الجواب عن المعارضة   يجري في العرف مجرى قولنا الشرط انه والطهارة اه
ان اراد بالشرط ما علق عليه الشيء فلا وجه لقوله يجري في العرف مجرى قولنا لان معنى الجملة
الشرطية هو التعليق في اللغة بل هو نص فيه لغة وعرفا هذا ان اريد بالتعليق التعليق المعنوي
واما ان اريد التعليق اللفظي بان يكون المراد بالشرط ما دخل فيه اداة الشرط وعقب بالجزاء لفظا
فهذا امر عقلي بداهي لا حكم به بدون مدخلية العرف واللغة فيه الا ان يقال المراد من العرف
هو العرف بالنسبة الى لفظ الشرط على ان التبادر او الذي كون بعده ثم يبحث دون نفس التعليق
الهيئة الجملة الشرطية سواء علم كون المقدم مسمى بلفظ الشرط عرفا ولغة او لم يكن فلا دخل للعرف
في الاستدلال وان اريد بالشرط ما يتوقف عليه الشرط ويمتنع بدونه فلا دخل للتبادر بل يكون

ذلك قضية عقلية ضرورية مردودة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتوقف عليه لا بالمعنى وتوجيهه
بانه اراد ان المعلوم مما مر ان الجملة الشرطية باعتبار منه ما قيدا فمن قولك الشرطية [illegible]
كذا مع قطع النظر عن تعليق المعنى فلا يلزم شيء من المحذورين لان الاعتبار من هذه العبارة
هو ارادة ما يتوقف عليه الشيء فلا يلزم المحذور الاول ولا الثاني اذ لم يكن النفي للمعنى مع
قطع النظر عن اللفظ الآخر منتبه درا حتى يلزم كون دعوى تبادر المعنى المذكور لغوا لتعسف
بعيد جدا ثم الحق عندي ان دلالة المفهوم انه ليس من قبيل الدلالة الوضعية بل هو من الدلالة
العقلية لشبهه وبيانه ان اللفظ اذا كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بلا فائدة [illegible]
غرض يتعلق بذكر هذا القيد عبثا لغوا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى ترك الصلة لان
ما لا حاجة في تركه وذكره فلو وجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل بلا فائدة
في قوله لا تترك ما لا فائدة في تركه فمحل الاستدلال ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة
الفعل المذكور في انتفاء الحكم في غير محل القيد فلولاه لزم العبث اما ظنا او يقينا
والمظنون او المعلوم خلو المتكلم عن العبث فيتبع العلم او الظن بان الحكم منتف في غير
محل القيد عند المتكلم وهذا عام في جميع المفهومات سوى مفهوم اللقب ومخصوص بانتفاء
الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وكل ذلك ظاهر بادنى تأمل ومما ينبغي ان يعلم ان
الامر والنهي المعلق على الشرط مثلا انما يدل عندهم على انتفاء الوجوب او الحرمة في غير
محل الشرط لا على تحقق الحرمة والوجوب بان يتحقق انتفاء الامر في ضمن النهي وبالعكس
ففي قول المصنف الشرط في الاعتاق عطفه مسامحة لان مقتضى ظاهر ما ذكره حرمة الاعطاء
عند انتفاء الاكرام نعم قد يعلم ذلك بدليل من خارج من جهة اشتراط الاذن في العبادة
فتأمل الا ان قوله تعالى واستشهدوا الخ برهن السيد قدس سره ان المعنى المستفاد
من الاية ليس هو الواحد بالنسبة الى الآخر مما يمكن التعبير عنه لغة وعرفا بان ولا باشتراط ولا
بفيه قيدا شرط آخر بدل الشرط الاول لا وقوعا ولا ظاهرا فلو كان هنا دلالة عرفية او لغوية

فصل

لو حصل الثاني في باب الواحد بالواحد ولا دخل للاية فيما ذكره من التنويع وانما هو محض تمثيل لا باكثر
من العبارة التي يمكن التعبير الصحيح بها عن معناه هكذا ينبغي ان يفهم وانت خبير بان المراد
السيد انما يتوجه على القول بعموم المفهوم واما على القول بلزوم انتفاء القبول في بعض صور انتفاء
الشهادة لا في جميع الصور فلا يتوجه عليه ... والحق ان المفهوم لا عموم له ولعلك تستقف على حقيقة
الحال ان شاء الله بل الشرط واحد ما حقيقي فيتوقف انتفاء الحكم على انتفاء ... الشرط
الذي يكون اللفظ مع وقوعه معلقا عليه في الجملة الشرطية باقيا على ظاهره غير منقول عما يقتضيه
معناه العرفي او اللغوي مع القدر المشترك بين الامرين او الامور واما المعنى الواحد الكلي
منهما او منها فقيام الآخر مقامه في ترتب الحكم عليه بناء على ظاهره وقوعه صدر الجملة الشرطية
فقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ... لو قبلوه عنده الجمهور قيام المرأتين مقام العدل المنضم
خارج عن ظاهره محمول على معنى مرجوح بالنسبة الى العرف واللغة ولا يكفي انه بعيد فتأمل
وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم الخ لا يكفي ان الدلالة
لو كانت عقلية منشؤها لزوم العبث في فعل الحكيم كان هذا الشرط في غاية الحسن واما لو قلنا
بان الدلالة من جهة التبادر من اللفظ عرفا او لغة كما ذكره المصنف وجماعة من العامة فلا يتيقن
هذا الشرط الا ان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق
فائدة اخرى غيره ومثل هذا الوضع لم يعهد من الواضع في غير هذا الوضع والظاهر ان تستنبط
مفهوما دلالته اضعف من المنطوق محل تأمل اذ لا فرق بينه وبين ما سموه منطوقا
لكون كل منهما بوضع الواضع وتعيينه وان بنى ما ذكرناه فلا دلالة ظاهرا واما الثاني فلان
عدم العلم بالفائدة لما كان راجحا الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وانما
يورث ظنا ضعيفا في الاغلب كانت الدلالة ضعيفة ثم لا يكفي ان اللازم مما ذكرنا
انتفاء الحكم فيما عدا محل القيد في الجملة لا كليا وبيانه انه لو كان محل القيد مشمولا للحكم
واما غيره فلم يكن كذلك بل كان منقسما الى قسمين لم يكن ذكر القيد خاليا عن الفائدة

وكفى فائدة دعط الضابطة الكلية التي يمكن بها الاستدلال وسهل فائدة لمنة تفصيل الجزئيات
التي تحقق الحكم فيها من التعذر او التعسر ولم يتحقق عبارة جامعة لجميع محال الحكم يكون بمنزلة
العبارة المحتاج اليها القيد في وضوح الدلالة او الفصاحة او غير ذلك فاجتمع بين العبارة
المقيدة وترك البتة ولا يمكن الاستدلال بتركه على انتفاء الحكم فيها لانه خارج عن ان يكون
دلالة مفهومية مصطلحة يجري في كل ما لم يذكر اصلا او ذكر مع تقييده وفي مفهوم اللقب
الصفة وسينقل المصنف في الفروع عن العلامة رحمه الله عنه ما يقرب مما ذكرناه وقد اورد
عليه ما لا طائل تحته   ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق اه   لا يكفي انه
يقتضي ان لا يكون في الشرط كذلك فيبقى ان يكون الترادفية واللازم العقلي منتف في الشرط ايضا بالضرورة
واما العرفي فمن البين انه لا ملازمة بين المعنيين في مفهوم الشرط بل كل ما يمكن التعبير عنه بالتركيب
التوصيفي يمكن التعبير عنه بالشرط ايضا ولما يصح في الغنم السائمة زكاة كذلك يصح اذا كان الغنم
سائمة ففيه الزكاة ولما يصح ان تعطي اولات حمل فالفقرا عليهن كذلك يصح الفقرا على المطلقات
اولات الاحمال ولا يكون شيء من اللفظين في شيء من الصورتين مجازا فيتحقق المعنيين الخصوصيين
للفظين متلازمين لو لزم احدهما عرفا لزم الآخر عقلا لزم الآخر ثم انه ظهر من كلامه انه لا يستدل
المدلول الالتزامي منطوقا ولا يجري في احكام المنطوق من تخصيص المنطوق به وغيره في المدلول الالتزامي
ولو عقلا وفيه ما لا يخفى وايضا يلزم منه ان اللازم العرفي كاف في الدلالة المفهومية حتى ان ما يجري
في المفهوم يجري فيه من تخصيص العام به وجعله حجة وانه يجري بالتخيير خاف الا على تقدير نصب القرينة
عليه الا ترى ان جميع المعاني المجازية لها لزوم عرفي لمعنى حقيقي ومالم ينصب القرينة على استعمال اللفظ
فيه لا ينتهي الاستدلال به وتوقف مراده انه لو تحقق الفهم بلا ارتياب من ان يكون كذلك ولا يلزم
ان يكون ذلك كاف وانما هو استظهار منه وارادة المعنى ثم قرائن هذا القدر في مفهوم
الشرط ايضا فدفع المطابقة والتضمن يلحقها بالمنطوق واللزوم العرفي غير كاف والقول باللزوم
العقلي وكونه مفهوما ففيهما ما عرفت الا ان يقال اراد به اللزوم اللزوم العرفي اللزوم العادي

بان يكون

بان يكون تحقق المعنى الحقيقي مستلزما لتحقق المعنى المجازي عادة لا عقلا ولم يرد بالمعنى الظاهر
منهم المتحقق في جميع المحاورات وفيه ايضا ان تحقق اللزوم العادي بهذا المعنى في مفهوم
الشرط خلاف البديهة فلذا كونه مفهوما ما يحتمل اقوى من اكثر ما يعدونه منطوقا حتى قصره
على النص كغيره وعدوه من جملة الغير النص ولا ترى قول النبي صلى الله عليه وآله لا عرابي الذي
اخبر عن امر بين في شهر رمضان ثم علمه الاعتاق او انه اراد ان بعض افراد اللازم العرفي
كاف ولم يرد اللزوم العادي بخصوصه فلا لمطلق اللزوم العرفي لكن نفي مطلق اللزوم
العرفي مبالغة لكن يبقى الكلام في تحقق ذلك اللزوم المجهول في الشرط دون الصفة وانت
خبير بانه يعلم ما اخترناه من كون الدلالة عقلية يكون الملازمة المذكورة بقوله لولا الكان
احدى الثلث مجموعة فافهم   فان الفائدة غير منحصرة اه   ولا يحصل ان الفوائد المتحققة
للتوصيف والتقييد كثير جملتها التخصيص ولا ترجح لبعضها على بعض في الظهور فلا تتميل الا التقييد
الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه الا ان يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى سائر
الفوائد كما ادعى في الشرط وهذا هو الذي يصلح مناطا للخلاف وينبغي التامل فيه كذا قيل وانت تعلم
انه لا معنى لظهور الفائدة في نفسه ولا من اللفظ لانه في قوة دعوى الدلالة فالمراد بالظهور عدم
ظهور غيره وكونه مرجوحا مظنون الانتفاء وهذا هو الذي ذكره المصنف بقوله واعترض بان الحكم اذا
عدم وجدان فائدة الا كذلك اه   لعله اراد بالاحتمال ما ذكر من طرف الاخر اذ لو نبه
عليه سوى الاحتمال المجرد لتجويز اعم من ان يكون مرجوحا او لا يكون لان تحقق الاحتمال الذي يكون مرجوحا
لا ينافي عدم الظهور الذي جعله الخصم كافيا في دلالة المفهوم وما قيل من انه ان اراد الجواب ان
عدم الظهور غير كاف بل ينبغي ان يكون احتمال فائدة اخرى منتفيا بالكلية ولو مرجوحا
ففيه ان ظن عدم الفائدة الاخرى يوجب الظن بارادة تلك الفائدة ولا يراد بالدلالة
في هذا المقام ازيد من هذا وايضا ما ذكره المصنف سابقا في الجواب الثاني عن النقض بان يد ظاهر
في انه يحقق في الدلالة لعدم ظهور الفائدة الاخرى والم لوجه الظهور خلاف المرجوحية لها

بقي هذا المعنى غير ظاهر من تلك العبارة ويراد به كونه مرجوحًا قال وانما هو كونه بيانا
للواضحات اه من البين ان الاستثناء في المثال المذكور لما بيّن دخوله كونه توضيحًا
للواضح كذلك حيث ان ذكر قيد لم يكن اليه حاجة نعم الاولى ان التمثيل ايراد ما لم يكن هناك
منشأ الاستثناء سوى التقييد المذكور حتى لا يشتبه الامر وتخليص الاستثناء للتقييد
كقولك لمن لا يعرف الاهليلج الاهليلج الاكل الذي يكون وزنه خمسة مثاقيل ام
وانه خلاف المنطوق فيه نظر ظاهر فانه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح
بعدم ارادة المفهوم مجازيا البتة وهذا مما لا يقول به احد من علماء ذكره الحكم لكون هذا المفهوم من جملة المنطوق
لانه لو اراد به عدم وجوب الصوم على من ينتهي اليه ومنقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي
اليه سواء انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق والحق ما سلفناك من التقرير الى منع
اقسام المفهوم لكن لا يخفى ان الترجمة من المبحث اه يعني من تقسيم الشرط بالنسبة الى المقدور
وغير المقدور لم يرد به تخصيص الشرط بما يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف في انه يصح
التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فان التكليف بالشرط والمشروط معا وايضا من تخصيص المسئلة
بصورة علم الآمر بانتفاء الشرط ما يستفاد ان القدر المشترك بين الآمر والكائن على ما هو ان يصح
منه الاشتراط ام لا كما قال السيد قدس سره فانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى من الاعلم بوقوع الشرط
فتأمل ولذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط
المقدورة التي تكون للواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشرط الغير المقدور داخل في محل النزاع
حتى ان المسئلة المبتنية على هذه القاعدة قد تناولت شرط الاختيار وهي ان الصائم لو افطر
ثم سقط فرض صومه كحيض او سفر فهل يجب عليه الكفارة او لا ومن سفر عينه قول الاختيار لما فرعه
به الاصحاب في هذه المسئلة وما وقع في كلام السيد قدس سره فلعله مبني على سبيل التمثيل واما ثانيا
فلان النزاع عند التحقيق يرجع الى انه مبني على عدم الشرط وانتفاء الوجوب في هذه الوقت
المضروب للفعل فهل يصح ان يأمر المكلف بالشرع الجليل ام لا بناء على انه لا فائدة في الامر بالفعل

في طرق الشرط اما لو كان انتفاء الشرط والمشروط معلوما ومجرد صدق القضية الشرطية وكونه بيانا للتلازم
الملازمة لو اتفق لا يكفي فائدة لعقد بها اذ هذه موجودة في الشرطية لو كان زيد حمارا لكان ناهقا
مع العلم بانتفاء الطرفين فيه في مثل هذا الكلام ولا يكفي ان في صورة العلم بالوقوع لا لكان اصل
الامر حسنا فلو قلنا بالمنع لقلنا بالمنع عن تقييده بالشرط ما ومن البين انه لولم التقييد لكان
من شأن الوجوب المطلق وفي قوة الكذب ولا يخفى ما فيه من القبح فلا ضير اذن في التقييد
بالشرط مع علم الآمر بوقوعه كيف والاوامر المشروطة متعددة والتي لم يتحقق في حقه الشرط
وغيره وتخصيص الكلام بالامر المتعلق بالشخص المنفرد لا يلائم التوجيه الذي استفاده من كلام
السيد قدس سره وكذا الشق الاخير من النزاع لانه مخصوص بامر يكون متعددا ولا متعددا
ولا يكون الشخص المنفرد مع علم الآمر بانتفاء الشرط في حقه مكلفا بالفعل المنتفي شرطه اجماعا
ذكره في النهاية ونقله عن قاضي القضاة ثم لا يخفى ما في قوله فانه التكليف بالشرط والمشروط
معا من المسامحة اما اولا فلان كثيرا من الشروط المقدورة ليس كذلك فيحتاج الى التخصيص واما
ثانيا فلانه الظاهر انه انما يصح على القول بوجوب مقدمة الواجب المطلق لكن المقصود ظاهر
والصواب في وجه عدم الايجاب ما نقل عن الحكم من ان النزاع في شرط الواجب المشروط كالطهارة
لصلوة مثلا بالنسبة الى الطهارة ويعبرون عنه بشرط التكليف وهذا هو المعقول والا فشرط الوقوع
قال الشهيد الثاني لعله الاتفاق على القول بعدم صحة التكليف حال عدمه انتهى لكن في المثال المذكور
مناقشة لان الصلوة ليس واجبا مشروطا بالنسبة الى الطهارة الا ان يكون المراد بالصلوة
وجوب الصلوة على حذف المضاف ووجوبه شرط لوجوب الطهارة وقد يكون الكاف
للتمثيل بشرط الواجب لا للتمثيل للواجب المشروط او انه اراد بالطهارة مطلق الطهارة والتمثيل
للواجب فتدبر ونحو ان يكون مأمورا اه ظاهره انه من تتمة تحرير محل النزاع فيكون
مخصوصا بصورة العلم بانتفاء الشرط دون العلم بوقوع الشرط لما ذكرنا وانما حسن بالنسبة
وقوله فقد علمنا لتفريع الاول في على قوله حتى وفي بعض النسخ بالتخفيف مع اللام الكائنة الا خلة

على قوله فقد علمت   فاذا فقد الجزء الخ   يمكن ان يكون المعنى متعلق بقوله والذي يبني
ذلك ان الرسول جزء لو علمت الا انه اذا فقد جزء الرسول فلا بد من الشرط لكن الاسلف على هذا ان
يقول حينئذ الامر رعاية للمقابلة وان يكون لنفي الاول ويكون الثاني بمعنى العلم متعلق بقوله الا
ترى فيصير المعنى انه عنده العلم بتحقق شرط لا يبقى الاشتراط واذا لم يكن هناك علم بتحقق الشرط حين
الاشتراط ثم ان دوران حسن الشرط وقبحه مع انتفاء العلم بتحقق الشرط وتحققه حيث يحمل على ما ذكرناه دليلاً
على المدعى وهو جواز حسن الشرط وقبحه مع انتفاء العلم بانتفاء الشرط وتحققه لما تقتضيه من قوله
الا ترى وقوله والذي يبني ذلك فان الاول يناسب التنظير والتنوير من خارج والثاني اثبات
اثبات المدعى وقد عرفت ان التقرير غير تام الا ان يكون الاشتراط معلوماً مختفياً على جهة
او معلوماً بدليل العقل لما في تعليق المحرم بعينه واسم عنه المكلف فانه شرط لحرمة الاشياء
مطلق قد عرفت بدليل آخر وكعدم قدرة المكلف وامكان الفعل فانه شرط لمطلق التكليف
بحكم العقل فلا حاجة الى التقييد والقائه في هذه الصورة فلعله يحسن التقييد بالشرط وان علم
تحققه حسب العادة توهم اطلاق الامر الذي يلزمه القبح لما سبق   كما فيه في تحرير المقام الخ
اعلم ان بعضهم زعم ان النزاع في التكاليف المطلقة لا يتنفى المنجزة بالنسبة الى الشرائط التي
تكون مقدورة ويكون التكليف بالنسبة اليه مطلقاً ومن البين ان التكاليف المطلقة لا ينتفي
بانتفاء شرائطها التي هي بالنسبة اليه مطلقة فلا معنى للقول بانتفاء التكليف لعلم انتفاء شرطه
والحاصل ان كان الكلام في التكليف المنجز لم يكن التكليف الثاني وجه لان مطلق التكليف
مشروط بالحيوة والقدرة وما اشبههما ومن البين انه لا يمكن الا ان يعلم باخبار الصادق فعلى الا
لا يمكن العلم بتحقق التكليف لا مع الفعل وبعده فمشترك ولا قبله فلا يمكن انتفاء هذه الشرائط المخصوصة
العامة لجميع التكاليف الا باخبار الصادق كالوحي والالهام وهما ايضاً مشترك وما قبل ومن ان
المراد ان التكليف المنجز بالنسبة الى غيره ما علم كونه شرطاً للتكليف كالشرط الغير المقدور
معلوم وحاصل الجمل انا نعلم قطعاً انا مكلفون الان بالفعل بان طلب الامر عنا الان يقتضي

فعلى

فعل في الوقت الفلاني لو اجتمعت شرائط التكليف والامور التي وقع النزاع فيها ان كون
شرط للتكليف فلا تقييد لها ففيه التعسف والتكلف لا يخفى على الماهر بعيد راتبه
ودفعها ارادة المكلف الخ   توجيه الدليل على وفق ما ذكرناه من محل النزاع مبني على
ان الارادة اي ذاته غير مقدوره لعدم صدور الارادة بالقدرة والا لزم التسلسل فالارادة لان
كل ما يصدر بالارادة فهو فرض تحقق جميع شرائط التكليف من الامور الغير المقدورة فحينئذ عدم
الفعل حينئذ لعدم ارادة شيء من الشرائط المقدورة والارادة غير مقدورة فظهر ان التكليف
قد تحقق مع انتفاء الشرط الغير المقدورة التي هي الارادة والشرط الغير المقدور يجب ان
يكون التكليف بالنسبة اليه مشروطاً فالنزاع لو كان في الشرط الغير المقدور لم يحصل فالمطلوب
حاصل وان كان في مطلق شرط التكليف فتمسك بعدم القائل بالفصل والكرب اعاده
فبان انتفاء التكليف بانتفاء شرطه لا يوجب العصيان وقد عرفت ان النزاع في
التكليف المشروط لما دل عليه عبارة السيد قدس سره شرط ان القدرة هو مفهوم هذا القول
لزم خلاف الواقع وذكر ثانياً فلان النزاع لو كان في الشرائط الغير المقدورة وكان الارادة
غير مقدورة لم يكن التكليف مشروطاً بالنسبة اليه اجماعاً لما ان الارادة القدرية شرط
غير مقدور عنده الاشاعرة وليس شرطاً للتكليف اتفاق منهم وكان مستغني منه عن محل
النزاع البتة لان الكلام في الشرائط الغير المقدورة التي يكون التكليف مشروطاً بالنسبة
اليها   لانا نقول يمكن ان نفرض الوقت زمنه الخ   تحرير المقام موقوف على مقدمة
هي ان التكليف لما كان من اقسام الطلب وهو مشروط بفقدان المطلوب ورجاء
فلا يتصور الطلب لو قوع المطلوب في آن الطلب لان ذلك الآن اما ان وقوع الفعل
او آن عدمه والاول ملزوم لفقدان الفقدان والثاني لفقدان الرجاء فيبقى ان يكون
الطلب والتكليف في آن القائل للفعل في ثاني الحال ولذا قال المحقق الطوسي عليه الرحمة
في التجريد وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه اي شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة في

في الفعل المكلف به او في التكليف وتقدم التكليف على الفعل زمانا كما ذكره شارح التجريد فنقول
العلم بالتكليف بالفعل سواء كان وقته موسعا او مضيقا اما قبل دخول الفعل او بعده او معه
والاخيران باطلان لانه يعلم في كل من الاخيرين انه غير مخاطب بالفعل في هذا الوقت فلا
يعلم انه مخاطب بالفعل في هذا الوقت لا يستحق العلم بالتكليف واما قبل دخول الفعل
فاما ان يعلم في ان انه مكلف بالفعل في هذا الان او بالفعل في ان بعده والاول باطل
لمقتضى المقدمة الممهدة واما الثاني فان قلت بان التكليف المشروط يمكن ان يتعلق
بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرطه فيمكن ان يعلم تحقق التكليف المشروط في ان قبل الفعل
بايقاع الفعل في ان ثان والا فلا يمكن اذ يجوز عند العقل ان لا يتحقق شرط من شرائط
التكليف في الان الثاني لانه لا يجوز ان يعلم تحقق الشرائط في الان الثاني بالاستلهام او وحي ص
او شبه ذلك يمنع عدم التكليف في ان الفعل اما عدم التكليف في ان ايقاع الفعل
في ذلك الان وان تم تسليم الامران في ان حدوث التكليف والمسلم هو العلم بالتكليف
في ان اما في ان الحدوث فلا نحو من استفادة لان التكليف له غرض من الطلب والابتلاء
وان لم يتصور الطلب والابتلاء على التحقيق في الواجب لقوله تعالى
والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء   المراد بالذبح هو الذبح الشرعي المشتمل على الاستدلال
والقرينة وهو مشروط بعدم النسخ كما قيل وعلى ما قررنا من ان الكلام في شرط التكليف لا حاجة الى هذا
التقييد لان عدم النسخ شرط وجوب الذبح لا نفس الذبح حتى يحتاج الى التقييد لتصحيح كونه شرطا
ثم انه ينبغي ان يتوهم ان العلم بالامر المشروط مع عدم العلم بتحقق شرطه يصير سببا للاقدام
على الفداء وانت خبير بان القائلين بعدم صحة التكليف انما يقولون بانه لا يكون الطلب حقيقة
طلب الفعل بل المقدم منه امر اخر وان تحقق له هو ان يقتضي الفعل كالاتيان بالمقدمات وتوطين
النفس على الفعل وغير ذلك ولم ينكر احد وقوع خطاب يتعلق بمقتضى الفعل مع انتفاء شرطه
كما في التكاليف المشروطة بالنسبة الى من ينتفي شرطه عنه اخر كالمريض في اثناء الصيام والمتوقع

في طريق الحج فليحجز ان يكون ابراهيم على نبينا وعليه السلام كذلك ظن ان التكليف يبقى الى
الاستصحاب ولم يقطع بانه مكلف مطلقا او مشروطا او يجد ظن التكليف المشروط وظن
حصول الشرط اقدم على الفعل لان الاستدلال ينبغي ان يقول بانه قطع بالتكليف المشروط
ولم يقطع بانه سيقع الشرط ويجد ظن انه سيقع الشرط اقدم على ذبح الولد اذ لو علم عدم
حصول الشرط لم يجز تقديم الاتفاق على انه لم يكن التكليف اصلا ولو قطع بحصوله لزم الكذب المركب
على النبي صلى الله عليه واله ايضا لو لم يتم الاستدلال فلا اقل من ان يكون قاطعا بحصول التكليف
المشروط مع احتمال عدم النسخ فلا شك انه لا فرق بعينه بين العلم بعين شرطيه مع عدم
العلم بوقوع مقدمته وان احتمال وبين اسماع لفظ ظاهره ذلك الشرطية مع عدم العلم
بوقوع مضمونه ووقوع مقدمته معا في ايراث الاعتقاد ووقوع الامتثال الذي هو التكليف
التنجيزي والمؤثر في الاقدام هو ذلك الاعتقاد وقد عرفت مما نقلنا سابقا ان هذا الدليل
بيان الاتفاق الواقع منهم على ان الامر المتعلق بالشيء منفردا غير صحيح مع علم الامر بانتفاء
شرطه   والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد   قد عرفت تحقيق الجواب
واما جعل الارادة متعددة فلا كلام عن التكلف   الا بعد انقضاء الوقت اذ في اثناء
الوقت كثيرا ما يعرض المسقط كالموت والجنون وغير ذلك مثلا ان من اخر الظهر
السلامة ثم عرض له الموت انكشف له عدم وجوب عليه وكذا لو ظن الموت في جزء ما وجب
عليه فيما بينه وبين هذا الجزء ولا يعلم هذا الوجوب ايضا الا بانقضاء هذا الوقت المظنون
ظنه والظاهر من كلامهم ان من لم يظن شيئا منهما في حكم ظان السلامة والقول بانه لا يكون
من ظن شيئا منهما بناء على تقدم كل ظن مخصوص على الاستصحاب لا يخلو عن النظر وتامل
بانعقاد الاجماع على وجوب لا   المراد بالغرض المتوقع هو الامر المشروط لا الغرض المحتم
هو فرق الوداع الفوري القطعي والوداع هو العروق المكتنفة بالحلقوم لا يقال
ان الابتلاء يقتضي كون التكليف بالذبح لنفسه والا ففعل المقدمات يطلبها يسهل جدا

لانا نقول لا فرق بعينه بين ح الضا بينه وبين التكليف بنفس الفعل الغير المعلوم تحجزه نعم لكل من التكليفين
ظاهر في تحجز الفعل والفرق بين شائبة الظهور في الثاني دون الاول تعسف لا يمكن التمسك به وكذا
ما ذكرنا من ان التكليف ظاهر في ان الفعل مراد به غيره فعدم الفرق ظاهر   وعن الرابع بانه
لو سلم اه   لا يكفي ان المنع المستند اليه يقربه لزم تعينه حينئذ او لم يقم دليل بعينه به مع انه يمنع
لما تعلق بالتامل وقد يورد وامر عادته مستند اليه لم انتفى عنه الشرط وغيره فنقيضه عن كون في حقه
الشرط يحتاج الى دليل الذي يدعى ان النفي الاشتراط قرينة على توجيهه الى جانب الاشتراط
والحصر المذكور لقوله انما يحسن اه محل تامل من الظاهر حسنه لتحصيل العلم للتعجيز ايضا
بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر اه   وارادوا بالحكم الذي كان قبل الامر الحكم الذي
الذي يحكم به العقل من الاباحة او الحظر والاستقلالي على القولين المشهورين بين لا الحكم الشرعي
الذي كان متعلقا بالامر المفروض نسخه والمناقشة بان كون ما قبل الامر المفروض الحكم الاصلي
غير لازم مما لا ينبغي ان تقع من المحصل فلا وجه لما قيل رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر الدليل
عليه فانا نقول ان التصير من قبيل ما لا حكم فيه واقول بانضمام الاذن في الترك اه يعني ان
تحققه موقوف على انضمام الفصل اليه وهو غير معلوم وانت تعلم ان رفع الحرج عن الترك
لازم لنسخ الوجوب اذ في كل واحد من الاحكام الاربعة الاخر تحقق الاذن في الترك
فعدم العلم بالانضمام لا يمكن ان يكون لعدم العلم بالاذن في الترك المنضم بل لعدم العلم بتحقق
الكون المنضم اليه فصار الحاصل انه في صورة نسخ الوجوب لا علم ببقاء الجواز وهو كاف
لنفيه لان المقصود في المسألة هو انتفاؤه من جهة انتفاء الدليل عليه من حيث الامر المنسوخ
لا انتفاؤه باي دليل كان ولهذا يظهر انه يمكن تحرير الدليل واختصاره بان يقال
نسخ الوجوب كما يحتمل نسخه بالمرة بانتفاء الاذن في الفعل ايضا فلا دليل من جهة الامر
على بقاء الاذن ولا حاجة الى هذا التطويل لكن سيجيء في كلامه ما يؤيد ان مراده انتفاء
القيد في نفسه لا انتفاؤه من حيث الصيغة الى آخر بمعنى انتفاء ذلك الآخر

المقتضي

المقتضي للجواز موجود اه   اي المقتضي للجواز في الكل وهو في ضمن الوجوب بمعنى انه مقتضي للجواز
المطلق الشامل المتحقق في ضمن الوجوب وغيره لا الجواز المنفرد عن الوجوب صرح به الامام الرازي
في المحصول والجواب المختار عنه ان الامر مثلا وان اقتضى الجواز لا بشرط لكنه انما اقتضى الحصة
في ضمن الوجوب فرضنا فالمتحقق في حصة منه معينة متصلة بالمنع من الترك وتنتفي بانتفاء
المنع من الترك ضرورة اذ ليس الحصة منه موجودة بنفسه يمكن بقاؤه بانضمام فصل آخر اليه
وانما يتحقق مثله في الموجودين المنفصلين المتميزين احدهما عن الآخر وليس الامر فيما نحن فيه كذلك
فلا نسلم بقاء الحصة موجودة وتحقق الحصة الاخرى فيه خلاف الاصل وبعبارة اخرى ان الوجود
المعلوم المتيقن قد زال والوجود الآخر غير معلوم والاصل عدمه ولو قيل بان الجنس كان
معلوم التحقق بوجود مطلق ولم يعلم انتفاء المطلق وانما علم انتفاء الوجود الخاص قلنا
بل المنتفي الوجود المطلق لان الجنس لما لم يكن موجودا الا بوجود واحد وكان المطلق منحصرا
في الخاص فعند انتفاء الخاص ينتفي الاول وحصول الحصة الاخرى له ما تحقق المطلق
خلاف الاصل نعم لو لم يحتج بقاء المطلق الى حدوث حصول آخر تم التمسك بالاستصحاب
وانما يظهر من كلام المصنف انه يحتاج الى فصل وما لم يتحقق الفصل لم يتحقق الاستصحاب
فافهم   وقال انه معلولان لعلة واحدة اه   هذا السند ليس بما ينبغي لان
انتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلة وهو يستلزم انتفاء المعلول الآخر فيحتاج الى الجواب
الثاني نعم لو لم يسلم كونهما معلولي علة واحدة تم المطلوب بلا تكلف ان المعترض في مقام
المنع فكيف يكون الجواب منعه وسنده ما ذكرت لان المستدل يكفيه مجرد
عدم معلومية المانع   فان قيل لما كان رفع المركب يحصل اه   من التبين ان هذا
الكلام ليس دخلا في شيء من مقدمات المستدل ولا مما يمكن ان يعارض به الدليل بل
هو منع المدعي في مقابلة استدلال الخصم عليه والاولى ان يقال وجود المقتضي الذي
هو الامر مثلا غير كاف بل يجب بقاؤه حتى يثبت الجواز وينفي وهو لم ينفيه كما فيه

لا احتمال ان يرتفع مقتضى التكرار عنه لنسخ الوجوب ونحوه فان الاصل بقاؤه
ما لم يعلم ارتفاعه بيقين ولعل مراده ايضا ذلك لكنه خلط في التقرير الا ترى انه منع وجوب
وجود المقتضي واستنده بانتفاء التكرار بانتفاء مقتضيه وظاهر ان انتفاء التكرار لا يقتضي بوجود
المقتضي لجواز كونه لمانع [illegible] في هذا السؤال الظاهر البقاء لتحقق مقتضيه والاصل
استمراره وهو يقتضي ان كلامه في بقاء التكرار في مقام السؤال لا بقاء المقتضي وكل ذلك مبني
على الخلط لكن الامر فيه هين وان كان المنع غير خال عن اختلال ولو تشبث بالحكم
في ترجيح الاحتمال الاول فيه نظر لان الترك باصالة عدم تحقق القيد ان كان باعتبار
تحققه في نفسه ففيه ان رفع الحرج عن الترك متحقق على التقديرين وان كان باعتبار
نفسه من الاذن في الفعل فانما يتصور لو كان تحقق الاذن خلاف الاصل واما فبعيد
تحقق الاذن ورفع الحرج لا معنى لاصالة عدم الالتزام ولو كان حدوث الحكم والمتحقق
كرفع الحرج عن الترك مستندا بعدم الحالة لبقاء شيء آخر بالا [illegible] ان
بقاءه يستلزم لمقارنة احدهما الآخر مثلا وهو خلاف الاصل لم يصح الاستدلال بالاصل
اصلا لان [illegible] لا تزال [illegible] بقاء ذلك الشيء لا يستلزم مقارنتها
وهو خلاف الاصل وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله لتقرر ان الاصل في النهي
الانتهاء على مجرد النهي وقد تقرر ايضا بحيث لا خلاف فيه ان ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه
على سبيل الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد النهي للتحريم وذلك
انما يتصور لو كان النهي حقيقة في التحريم اما لغة او شرعا لعدم [illegible] الاصل
لا يقال لو كان مجرد النهي للتحريم [illegible] في الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلك
منه تعالى للعباد على [illegible] النبي ص [illegible] على المحرمات
المعلومة [illegible] التحريم وفي الواجبات المعلومة للوجوب الا ترى ان الوعاظ [illegible]
ما يرد [illegible] النهي عنه [illegible] في النفوس [illegible]

السابق

السابق بهذا القول احد لعدم حسنه ثم ما سبق في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان [illegible]
حمل الامر على خلاف ما اريد به [illegible] بان يقال الانتهاء عما نهى عنه هو اعتقاد تحريمه وان امر
[illegible] على تحريم المنهي عنه [illegible] الاشتراك [illegible] كف النفس عن [illegible]
وما يقال من ان هذا [illegible] على ما قررناه من توجيه [illegible] بهذا ان يكون نهي الرسول ص
حقيقة في التحريم يقتضي ان يكون مناهي الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل ولعله لم [illegible] على ما حققنا عليه من ان مجرد ان مناهي الرسول مستعملة في التحريم [illegible]
[illegible] مناهي الرسول ص في التحريم واستعمال مناهي الله تعالى
في الكراهة [illegible] فيه نعم [illegible] الله تعالى [illegible] الرسول ص [illegible] ذلك
[illegible] الكلام عليه لو كان [illegible] الكلام في الوضع [illegible] مناهي الرسول
للتحريم ومناهي [illegible] للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتدبر [illegible] تحقق
منه [illegible] لا يكفي ان المدح والثواب انما يتصور ان لو حصل الترك [illegible] التكليف لا بقصد
الامتثال يعني ان النهي يصير باعثا على الترك لما يلزم من [illegible] لكن لا يستلزم ذلك ان يكون
المطلوب هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس ميل والشوق ويكره [illegible] النفس بسببه
على المنهي عنه [illegible] ويحصل من ذلك فعل وجودي
[illegible] والشوق [illegible] وليس ذلك لازما لعدم الميل الى الفعل [illegible] بسبب النهي
عنه لجواز ان لا [illegible] في النفس ارادة الفعل المنهي عنه بسبب النهي فلا يحتاج الى دفعها
[illegible] عدم القصور الفعل او عدم خطور المنهي عنه بالبال لا التقصير [illegible] فلا مدح على الترك
ولا عقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب من المكلف مبالغة في التنزه عن المنهي عنه
[illegible] المعصومين والصالحين فهو من [illegible] مراتب الامتثال [illegible]
غير مقدور [illegible] غير مقدور [illegible] عليه الخصم ولا يصح ما ذكره في [illegible]
[illegible] مع توجيه [illegible] المعنى المصطلح وما ذكره في [illegible] لعدم [illegible]

القدرة بالعدم ثم قوله فان قيل معارضة على المعارضة وشرح لموارده في بعض كتب آداب المناظرة
لكن الوجه الثاني من وجهي المعارضة هو عين ما ذكر في اصل الدليل ولا يكفي فيه اعادته والفرق بان
ما ذكره في الاصل هو مجرد سبق على القدرة وما في المعارضة هو كونه ازليا فهو الملائم من قوله سابق
مستمر محلك الاستمرار على القدم لا الدوام الابدي لما يلائمني تاثير القدرة وقد تقرر ان الازلي لا يكون
اثرا للقدرة لا يجدي نفعا لان منع الاستحالة يكفي له تاثير القدرة في الازلي هو ادوم كما يحصل اصل
كما في اصل الدليل ولم يذكر غيره في وجه الاستدلال هو غاية ما يمكن ان يقال فيه فتامل فان قلت ما
قيل لعل الفرق ان المناط في الاجتماع لزوم تحصيل الحاصل وهو هنا غير ملحوظ انتهى اذ
مع اخلال فرد منها يصدق اخلال [illegible] معنى المنع من اخلال الماهية في الوجود انه يقتضي
سلب جميع افراده والمعروض ان الماهية غير مقيدة اصلا فيقتضي ان جميع افراده المفروضة
في الاوقات نعم لو منع ان النهي يقتضي سلب جميع الافراد بان ورد النهي على المفهوم اعتبارا
او ان ذكر تصور على وجهين وروده عليه في ضمن جميع افراده ووروده عليه في الحكم بحيث يصلح
تحققه في ضمن السلب الكلي وهو السلب الجزئي وما يعلونه من تبادر الاول لما في العرف
مخصوص بالنكرة الواقعة في سياق النفي او ما اشبهه وكون المصدر الذي في ضمن صيغة النهي
في حكم النكرة في ذلك المعنى مم لكان وجها ولم يلزم الاستغراق في وقت واحد ايضا فلا يصح
لما قاله في المحصول من ان امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود قدر مشترك بين
الامتناع عنه دائما وبين الامتناع عنه لا دائما واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة على
ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني انتهى وينبغي العلم ان دلالة النهي على التكرار بمعنى
لا ان يدل على تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض
التروك لم يحصل امتثال النهي وترتب العقاب عليه كما يترتب الاخلال بجميع تلك التروك
وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن تقييد بعضها ببعض بحيث لا يقتضي الاخلال ببعض التروك
اللاحق بالامتثال بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم الاول وهو مستبعد قال

قلت

قلت على ما ذكرت يكون التروك المتغايرة بالملاحظات والمتغايرة بالاوقات متعددة
ان بعض التروك المطلوبة او تتناوله الاوقات من جهة ان جميع الافراد في اي وقت بعض
الافراد الواقعية فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فيحصل بترك بعض دون
بعض في وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفس النهي وبالمرة
ورد للتكرار كقوله تعالى [illegible] لا يكفي ان هذا الدليل والدليل الاول لا يكفيان
بنفيها بحسب اللغة ومحصل الاول ايضا ان بعض صيغ النهي ورد للتكرار ومجيئه للتكرار امر
مقرر فيجب ان يكون للقدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك ولم يرد في الاول انه ليس للتكرار
اصلا والا لانه ليس للتكرار فقط سواء كان مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا بين التكرار وخلافه
او مختصا بالثاني فان ذلك غير الاول الا ان يقال المقصود به نفي دعوى الخصم وهي الفوز
التكرار بالصيغة وان ما سواه لا على سياق الدليلين الاخرين لكن لا يخفى ما فيه من قلة [illegible] اذ
هذه المقدمة التي [illegible] دليل الكل جزء الدليل الثاني فلا وجه لاحترازه منه ويمكن ان يحمل على
انه لو كان حقيقة في التكرار فقط لما انفك عن التكرار الا على فرض كونه مجازا وليس الامر كذلك
فانه في الحيض يتحقق النهي مع كونه حقيقة وليس يتحقق التكرار لكنه في الحقيقة راجع الى الدليل
الثالث فانه في معنى قولنا قد يقيد النهي بخلاف التكرار من غير تناقض واكد الدليل الاول
بجواز [illegible] ان تكرار النهي انما هو في المبدأ الذي يعتبر وروده مدلول الصيغة عليه وابتداء
يعتبر اولا التقييد بما اريد تقييده به ولو بالقيود الى ان تم يورد عليه مدلول الصيغة اي مفهوم
كان [illegible] تقييد المبدأ بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم
جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي ارادوه المصنف وان كان [illegible]
نوع منافرة له ولهذا التقرير يندفع كثير من الشبه [illegible] مايورد عليك من الطالب منها
ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد
من حيث [illegible] على هذا يلزم ان يرجع العقل حتى فهم اولا في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في [illegible]

وعمرو اعلم منه في اللغة لشناعة ما يفهم من اجزاء الكلام للترتيب في اصل الفعل مع انا نعلم
بالوجدان عدم الرجوع ودعوى الوضع ظاهر كما قررنا فاحتفظ به   وعن الثالث انّ
التجوز اه   يمكن ان يوجه صورة اتفاق التكرار لو كان الاول بالنهي المؤقت لفظاً كلا تك
لا تصلي ايام الحيض وقد عرفت الجواب عنه بعين ما ذكره المص وانه الاقرب اذ لا يكفي انّ التزام
التجوز في نظائره بعيد كالمعرف باللام المقيد بالقيد المخصوص على القول بان الاستغراق من
اللام والجمع المحلى باللام والنكرة المقيدة بالنفية وغير ذلك والفرق بين التقييد الحادث في
الصيغة والاسم في حكم المعرف باللام او النكرة منفرد وقريب من التحكم الثاني في ان يقال لو كان
التكرار لم ينفك عنه فيما لا تقييد فيه لفظاً وهذا انما يمكن حمل الدليل الاول عليه حيث ان الثالث
ولا ينطبق الجواب عن الاول عليه ولا الجواب الذي اخترناه وانما حديث التجوز فهو جار في بناء
على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سيأتي او يقال لو كان للتكرار في الحمل لم يمكن تقييده
بالمرة لا تنقض التكرار بالمرة والجواب عنه بالتجوز على هذا التقدير ايضا ممكن وان امكن بالطريق
المقرر لان مبناه على التزام التكرار بوجه من الوجوه وفي صورة التقييد بالمرة ينتفي التكرار راساً
فتامل فيه   ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور اه   لا يكفي انّ ترتب الفور على الاول
بطريق اللزوم ونفيه على الثاني بطريق الاطلاق وهو طارئ يوجب ترتيب الخلاف على مبناه
لكن الدعوى الثانية على كليتها ممنوعة لان الشيخ رحمه في العدة مع نفيه التكرار اثبت الفور   لان
معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه   هذا الكلام مع شهرته بينهم فيه نظر ظاهر لانه ان اريد
بالجواز انّ تركه غير محرم فهو عين النزاع لان النزاع انما هو في ان النهي هل يستلزم عدم حرمة الترك
او الامر هل يستلزم عدم حرمة الفعل وتحصيل انه هل يلزم من ايجاب احد النقيضين عدم تحريمه
وبالعكس وان اريد انه مطلوب فالحق فيه بنفسه وبين عدم جواز الترك اول المسئلة والتفصيل
انّ التكليف في الحقيقة ان كان عبارة عن الارادة كما هو راي بعض اصحابنا والمعتزلة
فمن البيّن عدم جواز التكليف لان المرادين معا مستحيلان وارادة المحال من العالم بانّه محال

محال

محال بالبداهة لكن هذا هو الدليل الدال على استحالة التكليف بالمحال مطلقاً وليس منه شيء
الا يستحيل له خصوصية كونه تكليفاً بالنقيضين وان كان عبارة عن معنى آخر كما هو راي الاشعري
فالتكليف بالفعل والترك انما يكون محالاً من جهة قبح التكليف بالمحال ومع قطع النظر عنه
لا يدرك العقل فيه جهة مقبحة وليس منه شيء الا يستحيل له بل يمكن دعوى ادراك عدمه وانما توهم التناقض
بين التكليفين كما هو ظاهر عبارة المص وصرح بعض كتب الاصول فظاهر الفساد ولعل بعض من
الكلام في هذا المعنى قد سبق في مسئلة استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص   ولعدم كونه
غير محرم اه   قيل هذا اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد
والحق غير نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد
ثم لا يخفى انّ دعوى انّ الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل اختلاف الجهة التقييدية محل نظر
بل الظاهر انها من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب فيها هو ماهية الكون من حيث كونه مطلق
ومتعلق الحرمة هو موضوعها خصوصية الكون وتشخصه وتمكن انفكاك احدهما عن الآخر وقد جمعهما
المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان وان عرض احدهما للآخر ولا فساد فيه كما لو عرض
المستحب من الصلوة الواجبة كالصلوة في المسجد مثلاً او المكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام
الخمسة كلها متضادة مع انها لا نزاع في امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الكلية المعروضة
للوجوب عن الكلية المعروضة للحرمة امتنع التكليف به لانه يلزم اجتماع المتنافيين المحال بل
لعدم تمكن المكلف من الامتثال لكن هذا مع تعذر تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة وتمكن
المناقشة فيه تامل انتهى اقول لعله زعم ان المص جعل الكون الواجب طبيعة الكون المطلق
حيث ذكر ان الواجب هو الكون الذي يكون جزءاً من الصلوة او الصلوة كون مخصوص والذي
يصلح ان يكون جزءاً له هو الكون المطلق وانت تعلم انه بعيد من كلامه حيث قال ان بعينه
الكون في الدار المغصوبة او الكائن هو الحركات والسكنات ينافيها الا الاكثار ولو كان بين المطلق والمقيد
وكذا الاستبدال من الاجزاء في كلامه هو الاجزاء المتباينة لان الاجزاء الاذهنية المحمولة فالصواب ان

اراد ان اختلاف الجهة انما ينفع لو كان متعلق النهي فيها متمايزا احدهما عن الاخر واما اذا
اتحدا في الوجود والذي تعلق به الامر والنهي باعتبارهما فلا وههنا كذلك فان النهي متعلق بالكون
في المغصوبة وهو جزء للصلوة فان الصلوة مركب من اجزاء بعضها من باب الكون كالقيام والقعود
فيكون تلك الاكوان الواقعة جزء للصلوة في المغصوبة بعينها بدون اعتبار تحقق تمايز اجزاء
لتقسيم الوجوب والحرمة محلا لهما والجواب ان الامر والنهي انما يتنافيان من جهة استلزامهما
تكليف ما لا يطاق والامر اذا تعلق لكان تعلقه به من باب الوجوب بمعنى المنافي للحرمة المطلقة
المذكورة واما تعلقه بالافراد فانما هو من باب التخيير ولا منافاة بين التخيير الذي لا يمنع من جواز
الترك والحرمة من الجهة المذكورة والمنافاة من جهة اخرى ممنوعة حتى تباين واما تعلق الوجوب
بماهية على سبيل الاستغراق بحيث يكون لكل فرد منه وجوبا بعينه لا يتصور بالنسبة للافراد
الاخر له فهو لا يجتمع مع النهي عنه ومن يجيز التكليف بما لا يطاق وليس الكلام في مسئلة
في مثله واما المنافاة التي اشار اليه فظاهر الفساد لان القيام والقعود والركوع والسجود
الاكوان المخصوصة وهو ازاء لكان الصلوة واجزائها … والجواب عن الاول … لا يكفي
انه يجري مثل هذا في الصلوة ايضا فتامل لكن قيل القول لا يكفي ان ما ذكره المص من كون الكلام
مطلوبة على اي كل كان انما يجدي لو كان الدعوى مخصوصا بمثله بان تخصيص الدعوى بما لا يكون
الطلب فيه مطلق غير مقيد وذلك لان الظاهر من الدليل نقض الدعوى الكلية مع قطع النظر
عن التذييل عليه فعلى تقدير التخصيص جريانه في الصلوة لا يضر الا بالتمثيل لا بالدعوى بان يقال لا يحسن
التمثيل بالصلوة لهذه الدعوى لانه ليس مما لا يكون الطلب فيه مطلق مثلا ولا جدوى فيه ينبغي
ان يحمل في التمثيل او بالتفريع لوقوع بطلان الصلوة في الدار المغصوبة على المسئلة لا ينبغي للمسئلة
نعم يترجح عليها لان المسئلة ان كان تختص بالعموم انه مقيد عن مطلق او بالظاهر فرد ذلك
وبالا تعميم او بالظاهر اطلاقه وعلى الاول تصير المسئلة لغوا لا طائل تحته وعلى الثاني ان الامر لكذلك
بناء على التعمل بالظواهر ويتعلق احد ام يتنازع في الصورتين وعلى الاخرين القول من النهي ان

من د

مثبت البطلان ح لزوم التقييد من النهي والله فالامر الذي لا يعارضه لنهي عام غير مقيد اتفاقا
فلا هو قد تجب قرينة من قرائن الاطلاق فصار الى حمل ح ان النهي قرينة التقييد اقوى لنهيها
في طرف الامر قرينة الاطلاق اقوى سنا واحتياطا في هذا القبيل فالتفريع ح على هذه المسئلة
يصير محل ان تفتيش اهل فيه قرينة الاطلاق ام لا خصوصا على القول بان كل دليل انما يصح
العمل به بعد التفتيش عن معارضه والبحث عما يوجب العدول عنه ولم يقع ذلك البحث
والتفتيش في شيء من المواضع مع كثرة التمسك به في كتب الفروع وهو مما يرى حمل
المسئلة على ما ذكره والتكلف في حمل كلام القائل على ما ذكرنا محال وثانيا ان المسئلة على ما ذكره
تصير لفظية متعلقة بلفظ امر الالف ظاهرة والتكلف الذي ارتكبه على المطابقة فيه منافاة لما
لان اللازم منه استثناء هذا المعنى عن تعلق الامر والنهي بشيء اوامثال لا ينقلب ممكن الظهور
اللفظ فيه وهو ظاهر … فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة ا ه … قيل يمكن المناقشة
بان ربط الكون بالصلوة ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل هي في الحقيقة من لوازم الجسم وربما تغير
الظاهر منها بعدم الحركة انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الكون في عرفهم منحصر في الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق في الظاهر ان كلام الصلوة والخياطة معه اجزاء لها ويحل ارجاعها
عبارة عن الاوليين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات معينة يرجع الى السكون
وكذلك الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة اي حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياطة
وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل ولا يكون المكان الفضاء منحصرا فيما يعتمد عليه
الجسم فقط فان الملك والاحكام الشرعية لا تتعلق به خاصة بل يعم الفراغ الموهوم
او الموجود وهو في الهوى المتخلل منه عبارة حقيقة عن الكون او مشتمل عليه فبطل قوله بل هي في الحقيقة
من لوازم الجسم واما ثانيا فلان الظاهر من النقض والنقود في الخياطة هو الامر الوجودي
الذي هو فعل من افعال الصلوة ولم يعده من التروك ولو قطع عنه من التروك حمل وقيل
الظاهر فليكن السجود مثلا وغيره ايضا كذلك بان يكون السجود عبارة عن عدم ازالة الجبهة

والعضو عن الموضع المعتمد عليه فان الحركة الى الموضع لا يدخل في حقيقة والقيام عبارة عن هيئة
ارتفاع الاعضاء بحيث تزول عن الاستقامة او تسقط الى احد الجوانب الاربع الى غير ذلك
فتامل   فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي توجد منه ح   لا يكفي ان تعلق التكليف
بالطبيعة لا بشرط شيء كما هو التحقيق او بالفرد الجزئي كما هو راي بعض الاصوليين لا يتوقف
اتحاد المتعلقين فظهر من تقرير كلا واما الاول فلان تعلق التكليفين المتضادين كالامر والنهي كما
يستحيل بالنسبة الى الفرد الواحد كذلك يستحيل بالنسبة الى الحقيقة الواحدة للطبيعة لا بشرط شيء
فلا ينفع في الجواب منع تعلق التكليف بالفرد من الجواب ما اشرنا اليه من ان تعلق الامر
بالفرد الواحد والطبيعة باعتبار الوجود الواحد انما هو من باب التخيير من غير تعيين له للامتثال
ومثل هذا التعلق لا ينافي تعلق النهي وانما المنافي له التعلق الحتمي وان اراد ان الامر تعلق بالفرد
الواحد مثلا تعلقا حتميا معينا له للامتثال ففيه ظهر البطلان والظاهر من عدم خروجها عن حقيقتها
التي لا تخرجان من حيث هي متعلق للامر والنهي عن التغاير والتعدد وان كان المتعلق منهما
متحدا وهو كذلك   اختلفوا في دلالة النهي على الفساد   اعلم ان بعض الاصوليين
كالسيد ره والشيخ ره لم يفرقوا بين المسئلتين على ما قرره وفي هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيه
والترجيح بينها وبعضهم كالعلامة وابن الحاجب عقدوا المسئلتين كما ترى والفرق ان النفي والاثبات
في المسئلة الاولى يرجع الى اللغة وفي الثانية الى مطلق الدلالة فلهم بعد فراغهم من نفي الدلالة
اللغوية واثباتها رجعوا الى اثبات الدلالة في الجملة ونفيها وهو انسب بالكلام لهم حيث
عقد المسئلتين في مبحث النهي الذي هو من جملة مباحث الالفاظ ويمكن ان يفرق بان الاول
مبني على الامر العقلي وهو ان حقيقة الوجوب والحرمة لا يمكن اجتماعهما باي لفظ تعلق
سواء كان بلفظ الامر والنهي او بلفظ اخر والثاني مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد وان
لم يكن الحرمة منافية للوجوب او كانت وهو انسب بكلام ابن الحاجب حيث اورد الاولى
في مبادي الاحكام وان مباحث الالفاظ وعبر بعبارة الوجوب والحرمة وفي الامر والنهي

بقي ههنا

بقي ههنا انه لو كان مختار المصنف في المسئلة الاولى هو الدلالة لغة فينبغي ان يكتفي بالمسئلة الاولى
او لا يخرج مختار الاولى عن الثانية وان لم يكتف الاولى ولا يخرج عن الى لف في الثانية لان نفي الدلالة لغة
اما بانه لا يدل لغة او بعضها لغة وشرعا ثم من نفي الدلالة لغة واثبتها شرعا يكفي ان يعقد المسئلتين
اولاها للنفي وثانيها للاثبات وان تحصل انه بعد نفي الدلالة اللغوية واثباتها لا يكفي التعرض له
نفيا واثباتا فعله المصنف في الاثبات وابن الحاجب في النفي وتبعهما وهذا اخر للفرق وهو
ان الكلام فيما سبق فيما كان النهي متعلقا بعنوان اخر غير عنوان العبادة لكنهما اجتمعا
بحسب المكلف او بنفس العبادة وههنا فيما وقع النهي من نفس العبادة بان امر بعبادة
مخصوصة ثم نهى عن فرد منه ومختار المصنف في الاولى وان كان مستقيما لمختاره في الثانية الا
ان البعض من اختار النفي في الاولى واختار الاثبات في الثانية بالتفصيل المذكور فعقدوا
المسئلتين وتبعهم المصنف في ذلك حقيقة لا لاوضاع البحث كما سنذكره في مسئلة تعقيب الجمل بالاستثناء
او نسبه ذكره وايضا في المسئلة الاولى على الامر العقلي فكذلك ايضا الا ان الفرع في
الاولى لا يلزم ان يكون بلفظ في الثانية فيحسن عقد المسئلتين ح   ان النهي يقتضي
كون المتعلق به مفسدة غير مرادة   لا يكفي انه فيما يمكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه
يمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان منهيا عنه
من حيث اشتماله على المفسدة اما اذا لم يمكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه فلو فرض اشتماله
على مصلحة لا يمكن ان تكون تلك المصلحة منشأ للامر بحكم العقل ليصح الامر باشتماله على مصلحة
لا ينفك عن المفسدة التي تكون منشأ للنهي لافضائه الى التكليف بالمحال فالامر يقتضي مصلحة
غير مثل هذه المصلحة وتلك المصلحة التي هي مقتضى الامر ليست بالمفسدة في [illegible] فيه دليل المصنف
كما اذا تم فيما يكون جهتا الامر والنهي يتم فيما تعدد متعا او كان جهة الامر مغايرا لجهة النهي نعم لا يتم
فيما لم يكن جهة الامر مغايرا لجهة النهي فظهر فساد ما قيل من انه ان كان الوصف المتعلق
للنهي لازما فنه لا يلزم [illegible] فيه ايضا اذ ترتب المفسدة على الالتزام من حيث خصوصيته

لا تقتضي عدم ترتب المصلحة على الملزوم من حيث هو كذلك لا يجوز مثل هذا التكليف من الشارع
اذ لا يمكن الامتثال البتة للتكليفين معا انتهى مرة وان حصول التنافي بين الكلامين اي
ان لا قطع ولا ظن هنا كما سيومى اليه لكونها عن المصلحة بين لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي اه اما خلوها عن المصلحة فلان المصلحة لما تعارض غالب وهي من مصلحة النهي
ثم قيل فالصحة لا مصلحة له فيمتنع لما عرفت من ان الصحة تدل على مصلحة في طرف الثبوت
واما هنا لا مصلحة في طرف الثبوت واذ لا مدلول هو عند دال وان تفويته للمقدر المتصور انه
فالمنفوت الفاسد هو الثبوت فالمراد ان الثبوت ليس يمتنع تعلق الصحة به لحرد خلوه عن المصلحة
وان كان ذلك كافيا من مع ضميمة الضرر الذي هو تفويت المصلحة الزائدة فالكلام من الترتيب بمنزلة
الدور لو تم في نظره من الشق الثاني وليس لا فراد عن الشق في تنبيهما على فساده وتمريضه عليه
اولا ان اللازم من الدليل دلالة النهي على الفساد قطعا لا ان هذا حتى يمكن الاضطراب عنه بعارض
ظاهر ثم ان الدلالة الظنية وسيجيء في الكتاب من كلامهم ان دلالته على الفساد ظاهرة يجوز صرف
عنها بالتصريح بالنقيض وثانيا ان ما دل عليه الدليل هو ان حكمة النهي يجب ان تكون راجحة
والا امتنع النهي ولا يلزم منه ان يكون حكمة ترتب الاثر مرجوحة وثم اللازم ان يكون حكمة
وقوعه مرجوحة مثلا لا ينافي ان يكون حكمة ترتب الاثر عليه بعد وقوعه راجحة على عدم ترتبه
ويجاب ان الراجحية والمرجوحية في طرفي النقيض متلازمان اما في غيره فاللازم من راجحية طرف
النهي مرجوحية طرف الثبوت واللازم من راجحية ترتب الاثر مرجوحية عدم ترتب الاثر
ولا منافات بين الامرين والحاصل ان الصحة بمعنى ترتب الاثر لا تقتضي رجحانا في طرف
الثبوت وانما تقتضي رجحانا في نفسه وما قيل من ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا
امر الشارع بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة حدثت
مصلحة للصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدمه ونظير ذلك ان مصلحة النهي عن الخمر مصلحة
راجحة على ترك التلوث لكن اذا شرب منه وفات جلبه منه تلك المصلحة الراجحة فالراجح بعد

اذا

ذلك مصلحة ترك التلوث بالنسبة على فعله في دل بما ذكرنا او من و ولان فظاهره في بره
وفي الرجحان بين وليس كذلك بل مصلحة شرب الخمر مرجوحة دائما بالنسبة على عدمه ومصلحة ترك
الصلوة بشرط الشرب والسكر راجحة على فعله دائما وكذلك مصلحة ترك البيع وقت النداء
راجحة على فعله دائما ومصلحة ترتب اباحة الانتفاع عليه راجحة على عدمه دائما والحاصل
انه فرع ما قيل من انه خارج عن موضع النزاع لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد في
حالة واحدة على ان المفروض اجتماع الصحة والنهي لا اجتماع المصلحتين ولعل رجحان المصلحة
في الزمان اللاحق يكفي في الصحة في الحال فتامل وقد اجيب عن الاول بان هذا الدليل لو تم
دل على دلالة حصول المعنى الحقيقي للنهي على الفساد قطعا لا دلالة لفظ النهي على الفساد قطعا
اذ لا دلالة للفظ على المعنى الحقيقي ظني فيمكن ان يكون دلالة المعنى المذكور قطعيا لكن لما كان
حصوله ظنيا من حيث ظنية دلالة اللفظ عليه ولا يلزم دلالة اللفظ على الفساد قطعا وان
جبير الفساد لان الدليل يجري في الطلب الحتمي للترك بحيث ترتب عليه العقاب لان
الطلب المستتبع للعقاب يستدعي مصلحة راجحة ولولاه لم يمكن دعوى المصلحة الراجحة المعنى الاخر
يفهم من النهي بل لان تمكنها مع الاثم فيما سيأتي اعترفوا بان النهي مع التصريح بترتب العقاب
منافي له التصريح بالصحة وترتب الثمرة فالمعنى الذي يجري الدليل في استلزامه للفساد قطعا يمكن
انفكاكه عن الفساد عندهم لا لان الانفكاك بالنسبة على مجرد صدور لفظ النهي وانه
انتفى الدلالة لغة فلان فساده لا يخفى ان القائلين بنفي الدلالة اللغوية على الفساد
يقولون به لا دلالة لغة مع التحريم ومن البين ان الدليل الثاني يستلزم لزوم الفساد للتحريم
سواء كان التحريم مدلولا لغويا او شرعيا ولا يلزم منه ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني
للنهي شرعا وهو ظاهر فما ان يقال بان الدليل الثاني غير منطبق على تمام الدعوى فان الدعوى
كون الفساد مدلولا شرعيا مطابقة او تضمنا والدليل يدل على اصل الدلالة او يقال بعد تسليم
على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا ولا يتم ان استعمال النهي في الطلب الحتمي لا يستلزم الحكم الله

الا اذا كان من يستعمل اللفظ حكيماً لا تتخلف الحكمة عن افعاله وهو الشارع فتقع اشارة انما
يدل شرعا على الفساد لا لغة لانه ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال الشارع يستفاد
منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة والا فكثير الالفاظ اللغوية انما تفيد معانيها اذا صدرت
كونه مدلولا لغويا كالتحريم والوجوب الشرعيتين للنهي والامر في استعمال الشارع من معناه على ما رجحنا
به ان ذلك بوضع الشارع معنى لغويا والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف
الشارة لينا ان الجواب الاول ليس كيف والصحة بمعنى موافقة المامور به امر لازم للامر
سواء كان الامر مستعملا في معناه اللغوي او الشرعي والا لزم القول بان دلالته على الصحة بهذا
التفسير شرعي بل موافقة الامر امر عقلي لكون الشخص ايضا وادكه متحركا او ساكنا ولا دخل
للشرع واللغة في ذلك وهو ظاهر واما بمعنى سقوط القضاء فان اخذ في مفهوم القضاء
بمعنى استدراك الفائت او تداركه الكلف ونحوهما كان ذلك ايضا امرا عقليا والا فلا يسقط
القضاء واحدا بلا تفاوت بين الشرعي واللغوي الا ان الامر اعتبر شرعا في مفهومه عدم تعاقبه
بالامر بمثله وفيه ما لا يخفى ولعل تمام التقبل بواحدة وتكرار الجواب ان الاول مبني على ان
احكام المتقابلات يجب ان تكون متناقضات بمعنى ان مقتضى المتقابلين يجب ان
يكون متقابلا فمنع المجيب ذلك لان اختلاف الاحكام مستندا لجواز الاشتراك في اللوازم
فضلا عن ان يقتضي التناقض وثانيا تسليم الاختلاف والتناقض ايضا لكن نقيض اقتضاء
الصحة عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدم الصحة وجوب كون احد المتناقضين مقتضيا
لا يستلزم الخلط وهذا على تقدير ارادة المجيب في الجواب الاول بالاحكام اللغة التسليمة
والذي بينا واما على تقدير ارادة المقتضيات والاثار فنقول لما ان اقتضاء الصحة
من مقتضيات الامر كذلك عدم اقتضاء الصحة من مقتضيات النهي لان عدم
الاقتضاء في قوة الامكان العام وهو من مقتضيات الشيء ولا يتصور استناده
الى الغير على ان المجيب ان يقول اردت بالاحكام مطلق النسب التسليمة والذي بينه

واماان

واما ان عبارة التلويح من ان مقتضى المتقابلين المتقابلان تدل على ان المراد بالاحكام
هو الاثار والمقتضيات ففيه ان الاحكام وقع في عبارة المجيب لا في عبارة المستدل ولا منافاة
بين دعوى المستدل تناقض المقتضيات وبين ان يقول المجيب مطلق اختلاف الاحكام
مستلزما تناقضها وعلى تقدير تسليم تناقضها لا يجب تناقض المقتضيات والتمام تسليم التناقض
في الاحكام في الجملة وهو يتاتى بمجرد عدم الاقتضاء ولا يلزم مع ذلك اقتضاء العدم وبهذا
وفيه نظر فان التصريح بالنقيض الخ لا تحمل في التلويح المناقضة على المناقضة
الظاهرية وسلم الملازمة من المنع ولم يتوجه شيء لاستبعاد انه يمكن منع بطلان التالي
ولو وجه له وادعي انه ليس بين القولين تناقض ولو ظهر لكن الشيخ والسيد بطلها انه لا
ادعى دلالة النهي على ذلك وبالغا فيه وصرح السيد رحمه الله في ذلك بنظير ما سبق في الامر
من ان شان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين كان الاستدلال على الفساد في العبادات
والمعاملات ولم ينكر احد بان ذلك نهي وهو انما يدل على التحريم وان الفساد قال في اية
انه لا مذهب ان الصحابة انما حكموا بالفساد المنهي عنه لا بحمل حكم النهي في اللغة او عرفها بل
حملوا في ذلك على عرف الشرع لغة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب
والفور والاجزاء وان النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة ولم يقولوا الا
هذه العادة وحكمهم مسلم لا يجتمع على باطل الا ما وقع عندهم على ما قطع عذرهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه ما ينتهي
وفيه دلالة على ما ذكرنا من ان المراد بالدلالة الشرعية هو الدلالة بوضع واصطلاح وانت خبير
بان العقل وان لم يقض بمجرد النهي بالفساد المعاملة الا ان دعوى الدلالة الشرعية في ذلك غير بعيد
لكثرة وروده في الكتاب والسنة كما في قوله نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وبيع المحاقلة والمزابنة
وعن نكاح الشغار وعن المتعة عند الجمهور وكل ذلك محمول على الفساد من غير تمسك بالقرينة خارجية
وقد يقال في العبادات ايضا انها مشروطة بنية القربة ومحال ان يتقرب بالمعصية فكل
ما يكون معصية لا يكون عبادة الا بحكمه وهذه كثيرا ظاهرة الجواب عنه غير لا يحتمل نية

القربة وترتب الثواب شرطاً في العبادات لما نقل عن السيد علم الهدى وثمان ... ما شرطاً
في صحتها وكحلها فاسدة بدونها فيحتاج في الجواب عما ذكر الى القول باجتماع الكيفيتين جهة القربة
وجهة المعصية ولا يحكم العقل بكون شيء واحد مشتملاً على طبيعتين كما على باحدهما القربة وبالاخرى
المعصية فينافي نية القربة ويمكن ترتب الثواب الذي هو الظاهر من اخبار نقل بعض العبادات
الى لسة عن شرائط الكمال عن الثواب لما لا خلال بحضور القلب ولو قربة على جناب القدس تبارك
وتعالى   الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخص به المراد بالصيغة ههنا معناه الكثيرة
اذ لا يقول احد بكون البنية اي هيئة من تقدم الحروف والحركات وتاخيرها دالة على العموم بل
دلالة بالفعل على ازيد من المراد به مطلق الكلمة العرفية وقد قيل ان النزاع في الفاظ مخصوصة لا في
ان العموم ليس يدل عليه لفظ اصلاً فان من الالفاظ ما اتفق على انه للعموم كلفظ كل وجميع وما اشبه
وهذا بيانه فيما يستدل به بعضهم بقوله والصيغ لو كان لكل وجميع ... لكن الشيخ ابا جعفر الطوسي قدس سره
صرح في موضع من العدة وكذا الامام في المحصول بوقوع النزاع فيهما ايضاً قال في العدة بعد ان عد
جملة من الالفاظ منها لفظ كل سواء كانت للتاكيد او لغيره هذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم و...
نزل على انها للعموم وذكر اختلاف اهل اللغة في ذلك والكلام على اقسامهم ... في
موضع اخر في مقام الاستدلال على تحقق العموم انا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا يؤكد به الخصوص وكذلك
الخصوص اكد بلفظ لا يؤكد به العموم الا ترى انهم لا يقولون رايت القوم اجمعين ولا يقولون
رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على اختلاف معناهما لان تاكيدهما مختلف
ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاماً والاخر يكون خاصاً ولا يمكن الاعتراض على هذا بان
يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيداً يختص شخصاً واحداً فلا يجوز
ان يؤكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال في المحصول
اختلف في صيغة كل وجميع وفي اي وما ومن في المجازات والاستفهام فذهب المعتزلة
وجماعة من الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو المختار وانكرت الواقفية ذلك انتهى وكذلك

صرح بوقوع النزاع فيهما في موضع آخر متعددة   واللفظ الدال على الشيء بتاكيد تكرير تشبيه
العشر المستقرة بتاكد رجوع الى الشيء وفي قوله يكرر على اللفظ وتسامح في الدلالة واراد بما يدل
عليه اللفظ ما يعم المدلول ولوازم نفس الدلالة بحسب التحقق في نفسه لا بالحصول في الذهن قبيل نفسه
حفظ عظيم اذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشيء والدلالة عليه واللفظ انما متصف بالاول
دال على معنى متصف بالاشتباه لا دال على الاول او لا اشتباه فتكرير اللفظ هنا لا يكرر حصول
الاشتباه في الذهن بل بتكرر ذات المعروف بالاشتباه فيه فلا يلزم تاكيد الاشتباه عند
التكرير وعلى تقدير تسليم دلالته على الاشتباه وتكرير حصوله في الذهن انما يلزم زيادة التصور لا تاكيد الاشتباه
لا زيادة الاشتباه فانه في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شدة السواد وزيادته بل انما
يفيد تقرير السواد في الذهن وزيادة التصور انتهى اقول اراد المصنف بالدلالة ما ذكرنا مسامحة
او المعنى المعروف ونحقق هناك في ضمن الدلالة العقلية لان تحقق الاشتباه ثم كان لازماً
لتحقق اللفظ في المدرك كان الملزوم دالاً عليه دلالة عقلية كدلالة المفردات عند لوازمها
الذهنية لا من باب الدلالة الوضعية وكفى لهذه الدلالة عن منشأها التلازم ... بين
اللفظ وتحقق الاشتباه او انه اراد بالدلالة الوضعية واراد به التنبيه على سبيل التخييل
التمثيل على حال اللازم بحسب التحقق في نفسه فصار الحاصل ان المعنى المفهوم من اللفظ تاكيد
تكرر فيعلم منه بالمقايسة ان اللازم ايضاً يتاكد بتكرر الملزوم ثم لا يخفى ان الجزم هو مرتبة
من مراتب المراتب في احد طرفي النقيض والضعيف هذه المرتبة باحتمال الطرف الآخر ولو
ضعيفاً ويتفاوتان في القوة والضعف بان يقوى ذلك الطرف في مراتب الوهم
والضعيف الاول في مراتب الظن على ان نتيجتها على التساوي ثم يتعاكس الامر وينقلب
احدهما على مراتب الظن منه رجحانه على الجزم والآخر على مراتب الوهم وكل مرتبة معينة
من هذه المراتب لا تقبل الشدة والتاكيد فان الشديد بالنسبة اليه مرتبة اخرى لا نفس
المرتبة الاولى نعم يمكن اطلاق الشدة والتاكيد بالنسبة الى ما يشترك بين عدة من

من المراتب كالوهم والظن ولا يراد بالتأكيد ههنا قوة احتمال احد طرفي النقيض لانه
اجنبي عن المطلوب ولانه لا يصير بتكرر اللفظ المشترك منه ذلك القوة لاحد الاحتمالين
والتساوي لا يقبل الشك لانه مرتبة واحدة فتعين ان يراد بالتأكيد الاشتباه وتكرره
بحسب العدد ومعنى ان الاجمال والاشتباه لما كان لازما للفظ المشترك كان تكرر
اللفظ المشترك سببا لتكرره عددا اذ لم يقع التردد في ان المراد باللفظ المؤكد ماذا يقع
ايضا في ان المراد بالثاني المؤكد ماذا واحد للتردد بين عين الآخر فالمراد بالتأكيد هي الكثرة
لا الشدة فعلى هذا الاعتبار في كلام المصنف اشارة اليه من انه محمول على عنايته بعد وضوح
المقصود لا الاعتماد بامثاله فتأمل   الثاني انه لو كانت للعموم الخ   قيل عليه قلب
الدليل بانه لو كان للعموم او الخصوص او للاشتراك لعلم ذلك اما بالعقل او النقل الى آخر
الدليل فان قلت بك يعلم به الدليل قلت هذا ايضا كذلك انتهى اقول هذا النقض ينبغي
بتقرير الدليل فان ملخصه انه على تقدير عدم الاشتراك يكون الناس مكلفين مكلفين
بالعمل بمعناه فيجب ان يعمل بمعناه فيما لم يتحقق بيان وقرينة ثم لو اذ لم يعهد في
الكتاب والسنة لفظ لا اجمال فيه من حيث الوضع ولا يكون التكليف بمعرفته واتفقا
فائدة القول بالعموم هو ان يعمل به عند عدم القرينة ويحمل عليه والعمل به غير متصور
لعدم العلم بمعناه بناء على ما فصل في الدليل واما على القول بالاشتراك ففيما لا يتحقق
فيه بيان وقرينة على المجمل ولا يكون مكلفا به حتى يأتي فلا يلزم العلم به فلا يجري لانه
لعله لم يتحقق على القول بالعموم ما لا بيان فيه ولا قرينة لانا نقول على هذا لا يبقى للخلاف
فائدة اذ فائدة الخلاف انه فيما لا قرينة فيه على المراد ولا بيان يحمل على العموم على القول
به ويتوقف لاجله على القول بالاشتراك ولو لم يتحقق ما لا قرينة فيه ولا بيان لكان
البحث عن هذه المسألة لغوا لا طائل تحته لكن لا يخفى ان دعوى وجوب القطع في المدلولات
اللغوية مشكل وقد ادعى بعضهم في عدم وجوب القطع به الاجماع كيف والحجة الفاظ الكتاب

والسنة فيتوقف العمل على الآحاد وهو لا يمكن ان يستدل به على ابطال مذهب من القول بان العموم
من الحقائق الشرعية وجه ابرح ما اشار اليه السيد الشريف من انا نقطع بكون ذلك معنى
شرعيا بالتواتر من حال الصحابة وحملهم هذه الصيغ في زمن بعد زمن وطبقة بعد طبقة بعد طول
التشاجر والتنازع لو التزم على العموم ولم ينكر احد بان هذه حقائق فلا يرد على ما ذكره بل سلم
من خصمه الالزام والتحدي على الاستسلام او منع القطع في المسألة الاصولية مطلقا لان القائل يدعي
حصول التواتر من اثر يلزم استواء الكل فيه فيرتفع الخلاف وليس كذلك لتحقق النزاع لانا
نقول ليس التواتر في النفي وضع اللفظ بازاء العموم حتى يرتفع الخلاف بل في نقل الصحابة
وان كان لمن استند الالهام بهاته مقام كلام على العموم وتسليم خصومهم ذلك بدون التحقق
باحتمال الخصوص ولا يخفى ان العلم بهذه الطريقة يبنى الفاظا يتوقف على النظر الدقيق وتتبعها
عنه والاستبعاد لتحقق النزاع في مثله فهو في الحقيقة منع للحصر على تقدير اخراج مستوفي العقل والنقل
والاختيار لا حد ما مع لتقدير او خاله فيه   ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه الخ   فيه نظر
لانه انما يرد لو كان التواتر ايضا مستويا وهو ممنوع لجواز ان يكون متواترا بالنسبة الى البعض دون
البعض والايراد مفسدة حتى الاحاد على ما حققنا في كتب الحقيقة الشرعية فارجع اليه
فعلم حقيقة في الخصوص المتيقن او لانه من جملة العموم المشترك فيه توجيهه ان يقال المقصود
من الوضع هو الافهام والخصوص مفهوم البتة واما العموم ففيه شبهة الشك والتردد لوقوع الكلام
او لاتفاق شمول جميع الافراد مظنون ظنا ضعيفا عند القائل بالعموم ولهذا يعقب عليه اكثر
الظنون في باب الترجيحات فلا يفهم المراد يقينا بل انما ظن فرده بانه خلاف اليقين
لجواز ان حقيقته [illegible] ان الظن فان الظاهر [illegible] في القطع فراق
الشك خلاف اليقين وظاهره العموم [illegible] بلا ترجيح وعرض الواضع هو الافهام اليقيني بناء
على التداول او ما يعم الظن بناء على الثاني فالمناسب للغرض كونه موضوعا للخصوص لكونه
متيقن الارادة فانه فيه [illegible] ان هذا انما يدل على كون الخصوص متيقنا في حال كونه [illegible]

في المراد فالعلم بمتيقن وهو الاستدلال على كونه موضوعا له ولكن الكلام في الدليل لهذا التقرير
يمنع كون تيقن المراد غرضا للواضع وانما المظنون فهو حاصل بناء على كون ذلك متبادرا ولكن
غير قادح في تحقق الظن للإرادة وانما كون إفهام الغير غرضا للواضع فظاهر لكان اشد واقوى لكان انسب واحرى
بالمطالب فيه ان غرض الواضع لعله انما يتعلق بحصول اصل الإفهام وطبيعته واما شدته وضعفه فلا يتعلق
الكل منها بسبب اختلاف المقامات فالطبع انما هو فيما يتعلق الغرض بالتيقن والعادة في خلاف
على ان كون هذا القدر من الترجيح كافيا في اثبات اللغة على تقدير تسليم كون اثبات اللغة بالترجيح
معقولا ممنوع ولكن ايضا ان يقال هذه المناسبة انما يتصور الاستدلال بها لو لم يكن ههنا معارض اقوى
والتبادر وغيره من الترجيحات التي ذكرنا لاثبات العموم مطلقا وفي خصوص الواقع معارض كذلك
والحاكم عدم حصول اليقين مع عدمه فالانا نجزم بان الحكيم فيما لم ينصب قرينة على خلاف الظاهر
لا يجوز ان يريده فيتعين ان يريد الظاهر الذي هو العموم بناء على التبادر الذي ادعينا فلا ترجيح للخصوص
الذي ادعيتم حتى يكاب بحكم عنه واما عدم تيقن المراد في كلام غير الحكيم فغير قادح بل لا يتصور الموضع
ان يكون ذلك غرضا له لامكان ان يستعمل غير الحكيم اللفظ ويريد المعنى في غير معناه الموضوع بدون
قرينة مع ان الواضع قد اعتبر ان لا يستعمل اللفظ في غير المعنى الموضوع له الا بقرينة واضحة ودفعا
تباعد الحكيم في ذلك وانت خبير بان الوضع للخصوص لسبيله لي ان يراد بشرط عدم ارادة
غيره حتى يكون حقيقة فلعل ان العموم مشكوك فيه فكذلك الخصوص ايضا فلعل ان الوضع للعموم
مرجوح لكذا لعدم تيقن ارادة المعنى الحقيقي ح فكذلك الوضع للخصوص لعدم تيقن ارادة المعنى
الحقيقي ح اذ على تقدير ارادته مع غيره بل لم يكن اللفظ حقيقة والمفروض ان العموم محتمل مشكوك
فيه فارادته مع غيره محتمل نعم يتحقق الفرق بان كمال المعنى الموضوع له على تقدير الخصوص مراد
يقينا ومحكوم عليه اعم من ان يكون مرادا من حيث انه حقيقة او من حيث انه داخل في
المعنى المجازي بخلاف كمال المعنى الحقيقي على تقدير العموم فان ارادته غير معلومة تعينا ولو
برجه ما ولو تم هذا ما ذكره المص في مبحث الجمع بين معنيي المشترك والحقيقة والمجاز من ان الوحدة

والانفراد

والانفراد عن المعنى الآخر مطلقا داخل في الموضوع له وجزء المعنى الحقيقي لم يتصور هذا
الفرق ايضا اذ استعمال اللفظ في جزء المعنى الحقيقي الموضوع له مفروض الاحتمال على
اذ على تقدير استعمال اللفظ في العموم بتجرد اللفظ عن معنى الوحدة التي هي جزء الموضوع له على
تقدير الخصوص فحينئذ استعمال اللفظ في الناقص عن كمال المعنى الموضوع له محتمل
على سبيل المبالغة والحق التغليب بالعموم الخ قد يقال هذا اعتراف بان هذه الصيغة
ظاهرة في العموم اذ لولا ذلك فلا مبالغة ولا الحاق وهذا مناف للمطلوب من نفي صيغة
ظاهرة في العموم وايضا انه لم يتم الاستدلال بدون ان يكون ذلك ظاهرة في العموم
حتى يتصور المبالغة لان موقوف على امر مناقض لنفسه لان عمومه مستلزم لعدم عمومه
لان موضوع هذه القضية من افراده نفسه فينبغي ان يكون محكوما عليه بالخصوص ولا لم يكن
عاما بل كان يستثنى من نفسه والجواب انه على التنزل فبان الدليل انما يتوقف على ظهور
العموم من هذه الصيغة التي هي في هذا المثل المخصوص وهو غير مناف للمطلوب اذ لعل
المخصص هذا المثل باعتبار اشتماله على قرينة ارادة الاستغراق التي يستثنى المخصوص من العمومات
المنفية التحقق يكون ظاهرا في العموم بمعنى الظهور كون اللفظ موضوعا للعموم او باعتبار رجحان
ومراد له لعدم عن ذلك المثل الذي في مقام يقتضي العموم والاستغراق على غير ذلك من
القرائن الخارجية ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس اللفظ ظاهرا في العموم حتى ينافي المط
وايضا القول بهذه الصيغة من صيغ العموم عندكم فان كان استعماله في عمومه لزم الحجة على
على القول بالعموم والا يكفي كونه مرجوحا على انه لا يترتب الثمرة المطلوبة من القول بالعموم
اذ لم يتحقق استعمال في العموم اصلا ونحن ما هو اصل غرضنا وان لم يكن استعماله في عمومه
بل في الغالب والاكثر لعلاقة المشابهة ثم المطابق ايضا اذ جعل اللفظ حقيقة فيما هو
اقل استعمالا مرجوحا فلا بد من الترجيح والا فقصاراه على ان المبالغة من الى ومع الالتزام
ان تخصيصه بنفسه ضروري والتزم المتناقضين ولا ينافيه هذا الظهور بنفسه او بمعونة امور

خارجية العموم فتبيان كتخصيص بالدليل فيكون عاما في البقية وسيجيء ان العام المخصص فلا في البقية وكذلك هو مخصص بالدليل الآخر كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
وهذا لا يخلو من نظر قال في الحاشية فانه انما يتم في الايجاب حيث يحصل الاثم بترك البعض
فكان العمل بالعموم احوط واما في الاباحة فظاهر ان الخصوص احوط والامر فيه سهل انتهى
قيل بل لا يتم في الايجاب ايضا مطلق اذ ربما كان الخصوص في الايجاب ايضا احوط في
المضيقين مثلا فان احتمال حمل لفظ الامر اجرا على قبيل النفس المحترمة ان يكون
الخصوص في الايجاب احوط اذا كان المحرم المحتمل في العمل بالعموم اشد من التحريم بالنسبة
الى ترك الواجب المحتمل في العمل بالخصوص بان كان ذلك معلوما من خارج والتحقيق
المقام ان الواجب اذا كان ويجب عبادة حصل التعارض بين ترك الواجب
المحرم وبين وضع عبادة غير ما انه وهو التشريع وادخال ما ليس من الدين فيه فان
فرض كون الحرامين اعني ترك الواجب ووضع العبادة في مرتبة واحدة من القبح قطعا
فلا احتياط والا فلا بد لحكم الاحتياط في طرف العموم كذلك كتحيل في طرف الخصوص
وان لم يكن عبادة فان كان طاريا على الاباحة وما خرج في مقابله في الاحتياط في العموم
وان كان طاريا على الوجوب فالاحتياط في خصوصه والا فلا احتياط فيه القولان مرتبة
الكلام من الاباحة وهو سبب الوجوب والحرمة لبقي الكلام في ان الحكم الشرعي لا يمكن القول
به من دون مستنده الشرعي بلا فرق بين الاحكام الخمسة فالفرق بين الوجوب والاباحة
محل تأمل اذ لو كان عموم الاباحة مع احتمال الخصوص يستلزم الحكم بغير طريقه كذلك عموم الوجوب
مع احتمال الخصوص وكذلك التحريم لان الله تعالى ذم اقواما على تحريم ما لم يحرمه الله
تعالى كما نطق به الكتاب الكريم ويمكن ان يقال من طرف الحكم بما لم يحكم به الله تعالى
مشترك بين العموم والخصوص في جميع الاحكام فليس الكلام اذن فيه بل الكلام في لزوم
مخالفة امر الشارع ونهيه بحسب الواقع بسبب العمل بالخصوص او العموم ففيه التفصيل

المذكور

[illegible]

المذكور وانت بعيد الاحاطة بما تلوناه عليك تقدر ان تعلم سقوط ما قيل من ان
العموم لو كان احوط في الايجاب والتحريم كليهما فكان اكثر واولى فيتم ترجيح العموم
بذلك فانه احوط في الكليين معا بخلاف الخصوص فانه احوط في كلم واحد
واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها ممكن ان يجاب بان معنى العبارة ان قيل
ان كل عام قد خص منه البعض وهذا لا يدل على كونه حقيقة في الخصوص بل يدل على خلافه في
الدليل ما يدل على الخصوص باعتبار الغلبة في الاستعمال وما يدل على خلافه والقوي عليه وجه
الاحتجاج او نقول ليس في الدليل ما يدل على مطلوبكم فان دل على الحقيقة هو الكثرة لفقارنه
به وانت خبير بانه لو قرر الدليل هكذا الخصوص اكثر استعمالا لما اشتهر به فقولكم في هذا
المثال فهو اولى بان يكون حقيقة فلا يؤخذ المثل دليلا على الحكم بل على هذا الاشتهار
بالمقدمة المذكورة وان كان مقررا بدعوى نقيض الحكم او ما يستلزمه سقط هذا الجواب
ويحتمل ان يكون المراد ان احتياجه الى المخصص من خارج كما هو معلوم من خارج لان هذا
المثل يستحق ان يكون حقيقة في العموم لان الخصوص والاليق بسبب غلبة الاستعمال
في الخصوص فهو في الحقيقة دليل كونه حقيقة في الاقل فصار الى صل انه انما يكون حقيقة
في الاغلب لو لم يكن دليل عليه على انه حقيقة في الاقل وليس كذلك فان المهند دليلا
على كونه حقيقة في الاقل وليس هو الاحتياج الى المخصص الى ان لا يمكن مقابلته بالجواب
الثالث والفرق بان هذا الدليل غير مبني فيما سبق وما يأتي بناءه على الدليل مبني فيما
سبق كما اشار اليه بقوله وقد بينا ان الدليل عليه غير معتمد به ومع ذلك كان الجواب
صح لصدر الجواب لجواز ان يكون حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على حقيقة في الاقل ثم القول بان هيهنا دليلا وهو الاحتياج الى المخصص وما ذكرناه
في الدليل فليتأمل الجمع المعرف بالادوات يفيد العموم حيث لا عهد المتبادر
من العهد في عرفهم الخارجي وهو المراد هيهنا واما العهد الذهني فهو ليس معنى حقيقيا

لا دارت التعريف عنه ام والمقصود الاحتراز عن المعنى الحقيقي فان كلا من اسمي الاستغراق والعهد لا يكون
محمولا على العموم وحمله على العهد يكون محمولا على حقيقته فهما معنيان حقيقيان احدهما يكون محتاجا
الى القرينة لا من حيث انه محتاج الى القرينة بل من حيث امتناع ارادة تلك المعنى ذلك
بدون تحقق فلو لم يكن ثمة يعلم ان المتكلم اراد ذلك المعنى لان ارادته غير معقولة
من ارادة العموم الذي هو المعنى الاخر لانحصار المعنى فيهما وعدم تحقق قرينة الى ما اراد الكلام
معروف في مثله والاظهر انه على تقدير تحقق العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والاستغراق
معا لكونهما معنيين حقيقيين ويمكن ان يقال العموم معنى الغالب من معنى المشترك وا
لعهد مغلوب يحتاج الى ارادته الى قرينة في الكلام دون العموم ولولاه لم يحتمل ارادته مع
ذلك ليس هذا قرينة معتبرة على صحته واو قريبة ذلك كثرة استعمال الجمع المعرفة باللام
في العموم بحيث صار متبادرا كتبادر المعنى المنحصر الواحد على ما يفهم من كلام المحقق التفتازاني في
التلخيص وغيره من ائمة الاصول لكن الاوجه هو الاول   واما المفرد المعرف فذهب جمع
الى انه يفهم من كلامه فيما بعد ان النزاع في كون المفرد المعرف حقيقة مختصة به كيف لا يكون
مشتركة بينه وبين غيره واما كونه حقيقة فيه في الجملة فلم يقع النزاع فيه فاما ان يكون الجمع
المعرف ايضا كذلك بان يكون حقيقة فيه وفي العهد على القرينة باتفاق المحققين كما هو احد
الوجهين وهذا في المفرد ممكن فلا خلاف بينهم فيكون في الجمع اظهر منه في المفرد كما هو الظاهر من الكلام
وفي الواقع ايضا واما ان يكون الجمع مشتركا بين العهد والاستغراق العموم باتفاق المحققين
والخلاف في كون المفرد مختصا بالعموم وغير مختص فيكون امر العموم اظهر في المفرد منه في الجمع
وفيه ما فيه التقدير ان كون العهد معنى غير حقيقي لاداة التعريف او مجازا على القرينة ابعد
بعيد ويمكن ان يقال لا كلام في كون العهد معنى حقيقيا لها وانما الكلام في غيره فالجمع مشترك
بينه وبين العموم فقط عند المحققين واما المفرد المعرف فله معنى ثالث ايضا هو الحقيقة الجنسية
عند البعض والجمع عند الاخرين وانما يرد هو على هذا الاحتمال في الجمع لكونه صيغة الجمع

فاما

من تحقق تعدد الوحدات فصرف الى الطبيعة المجردة عن الوحدة اصلا لبعيد لكونه خلاف مقتضى
جوهر الكلمة فاستعماله في الجنس مجاز في مثل قولهم فلان يركب الخيل على ما صرحوا به اذا عرفت
هذا فنقول قد تقرر في موضعه ان اللازم في الحقيقة عدم تبادر غيره لا تبادر نفسه اذ قد لا يتبادر
الحقيقة كما في المشترك واما في غيره فيجب تبادر الحقيقة وههنا لما لم يكن حقيقة اخرى كما في
الوجهين الاولين او كان ولم يكن فردا قطعيا لا يمتنع ارادة العهد حيث لا عهد كما في الوجه
الاخير لزم تبادر العموم ولما لم يكن متبادرا كان اما مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره من العهد او غيره
والبدا ظهر انه ينبغي ان يقيد عدم تبادر العموم بما لا عهد فيه على احد الوجوه وفي عليه دليل الاستقراء
فاطراده اما مطلق او مقيد بما لا عهد فيه على ما سمعت   احدهما جواز وصف الجمع
قيل لا حاجة في الجواب عن هذا الاستدلال الى ارتكاب انه مجاز لما ارتكبه صاحب المحصول
حيث قال فيه انه مجاز لا يلزم انه لا يطرد اذ لا يقول جاءني الرجل الفقهاء والعلم الفقيه
الفضلاء واهلك الدينار الصفر وان كانت حقيقة فالدنانير والاصفر مجاز لان الدنانير
الصفر لما كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر اخص او مجازا انتهى اذ من قال العموم اما
العموم ولم يقل بكونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لتعريف
الماهية من حيث هي قابل للعموم والخصوص فيفهم كان مجازا قال مثل منها من خارج لا بدلالة وصف
بالجمع في المثال المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملا في العموم دالا عليه لجواز كون استعمال اللام في معنى
المطلق وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الدليل
الثاني من الاستثناء في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا هذا كلامه وفيه نظر اما اولا
فلان اللام عهد انه ذكر هذا الكلام [illegible] على عدم العموم لا بعد ثبوته حيث قال [illegible] على عدم
العموم الثالث لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال جاءني الرجل القصار في الكلم الفقيه الفضلاء
فيما يروى في قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر محمول انه لا يطرد وايضا
فالدينار الصفر انه لا يطرد وايضا فالدينار الصفر انه لا يطرد وان كان حقيقة في الاخر فانقله

هذا القائل فالقول بان هذا الوصف انما هو مستفاد من خارج لا من اللفظ انما يناسب مقام
المنع لا مقام الدليل فان دعوى العموم بذلك لا يسمع بدون شاهد واثبات
لم لا يجوز ان يكون وصفا للمعنى الحقيقي لكن يدل على انه ليس وصفا مستفادا من خارج اذ لا
في استفادة العموم من خارج في قولنا العلم الفقيه فهم قد يكتفى في الاستعمال
في المعنى المجازي بتحقق العلاقة في اطراد المجاز ولعله زعم عدم التفاوت بين
غير ... اللام ... فلان التحرز ... بالدليل ... عرفت يجب الاستفسار
ذكره لا انه ينفيه الدليل ... الاستفسار السند باطل ... في
الحاصل انه لما وجب ذكر الدليل الدال على المجازية بناء على انه في مقام الاستدلال تعين الاستفسار
وبعد التنزل عن كونه في مقام الاستدلال نقول ... الدليل ... في الواقع وجب
الاستفسار ... بناء على انه باطل ... خلاف ما قام عليه الدليل في الواقع واما ثانيا فلان
غايته اللازم كون ما ذكرتم من السند صحيحا ايضا ولا يلزم من ذلك بطلان ما ذكره من السند واقع
يكون الاستفسار بالمجاز باطلا لو لم يتحقق مانع من الحقيقة والا فلا كلام في صحته فان شئت
ولا يتوهم كون المجاز خلاف ... السند ... لو ... ذلك انما يترجح لو لم يقم دليل على
الاصل واما ... الاصل ... كون الاصل ... فلا ... قلت انما يرد ما ذكرت لو كان
عدم الاطراد ... كون الوصف مستفادا من خارج ... عدم اطراد الوصف
المعنى المدلول عليه بالقرائن ... فيندفع الايرادات ... التزام الفرق
بين وصف ... ووصف ... جعله صفة لمعنى مفهوم من السياق بعيد من جعل الوصف
وصفا مستفادا ... اللفظ ... من خارج تعسف فان المعروف وصف الكلمة في
ان يكون مقدرا او ملفوظا واما جعله للكلمة مع المعنى المفهوم من خارج بدون لفظ فغير معهود
اطبق القوم على كون ... مجازا والوصف ... انه يمكن ان يقال هنا
السند مبني على التنزل وتسليم ان عدم الاطراد مانع عن كون العموم مستفادا من خارج والا

فالاستفسار

فالاستفسار هنا السند على طرف التمام وايضا يمكن ان يقال لم يرد انه مجاز بالفعل بل انه
معنى مجازي بحيث لو استعمل اللفظ فيه مع شرائط الصحة لكان مجازا لغويا فيكون لازم صحة السلب
دليل المجاز ولفظ شرحه الظاهر ان صحة السلب لا يستلزم المجاز بالفعل ولهذا ... ما اورده على
الجواب المذكور في المتن عن الحجة الثانية موافق لما في المحصول ... لا نسلم ... المحصول
انه لا ملازمة بين كون الدينار الصفر حقيقة وبين كون الدنانير الصفر ... او مجازا
العرف فان علية ... الدنانير الصفر ... مجازية ليس ان الدنانير الصفر حقيقة
اذ لا تحقق له ... ان الاصفر لم يوضع لما ... وصف الجمع به ولا ... لكون الصفر
موضوعا لما ... وصف الجمع في عدم وضع الاصفر لما لا ... وصف الجمع به ... الا
المدخلية لا جامع بين الامرين حتى يقال ... هذه الحقيقة ... المجاز ... تلك الحقيقة
لكن المجاز لا يقال لعله اراد ... كون الدينار حقيقة في العموم انه حقيقة مخصوصة بالعموم
من كلام المصنف انه المتنازع فيه وظاهر ان كونه حقيقة في العموم يمنع من وصفه بالاصفر حقيقة
وما ذكره من المثال ينتظر ... الاستدلال لانا نقول ... انه لم يجعل ...
فيما جعله فيه ... انه يمنع في كون الدينار الاصفر مجازا اذ الاصفر الصفة مفرد ...
فيكون ... كالدينار ... انه مجاز لعدم ... لا يقال عدم الاطراد
لا يتصور ههنا ... الاستقراء عن مفهومات المقامات قطعا فان مثال ...
... الاستقراء ... معنى عدم الاطراد لانا نقول لعله اراد بعدم الاطراد ...
المقامات التي يكون اللفظ حقيقة فيها ... لا يكون المقام مما يقتضي العموم
نعم انه مثال فرض يمكن ان يتحقق في مقام ... العموم لا انه تحقق بالفعل في مقام
... وفرق بين المقامين ... عبارة المحصول حيث قال المجازية وعدم
الاطراد في الامثلة المجردة عن خصوصية المقام كقولك رايت الانسان الا ...
الا ان يقال اراد التمثيل لا الاستشهاد واما الثاني فلان ...

فيه نظر لان المشهور في كتب البيان والاصول كالموصول ان معنى ارادة
التعريف تحصيل العهد والحقيقة والاستغراق انما يعلم من المقامات الخطابية حتى ان المرحوم
يكون الحرف في مثله حقيقة مع كونه معرفا تعريفا جنسيا ونبه على ان الاستغراق مفهوم
من الخارج لا من نفس اللفظ فالعدول عن جميع ذلك غريب قال الشيخ قدس سره
في العدة بعد بيان اختلافهم في الجمع والمفرد المعرفين وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع
كلها على الاستغراق من حيث الالف واللام انما على العهد او على تعريف الجنس فاما
الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل عليه انتهى وهذا صريح في عدم
الاشتراك في الجمع والمفرد معا والا فلا وجه لنفي الاستغراق واثبات غيره فتامل
في الكلام ثم انما هو في دلالة اشارة على الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين
ويرد عليه انه بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد ثم انه لو استعمل في غيره لكان مجازا
لان المجاز اولى من الاشتراك كذا قيل وفيه نظر لان كونه مجازا في غيره انما يتم لو لم يقم
الدليل على عدم كونه حقيقة مختصة للعموم وقد استدل المصنف على عدم كونه حقيقة مختصة
بالعموم بتبادره وعدم الاطراد وقد تقرر ان علامة التبادر وجودا وعدما وكذا عدم
الاطراد مقدم على ترجيح المجاز على الاشتراك وقد علمت توجيه الدليلين وحيث
يدل على عدم كونه حقيقة مختصة بالعموم اخص من حقيقي او اخص فيه فالمستدل
على العموم ينبغي ان يثبت كونه حقيقة خاصة بدليل قائم لمعارضة الدليل
الاول ولقيام عليه ولا يكفي حينئذ اولوية المجاز من الاشتراك لان هذه المسئلة فيما دار اللفظ
بين المشترك والمجاز لا ترجيح احدهما باحدى المرجحات المقررة فلا يكفي على من
امعن النظر واجاد وانما ههنا كلام اخر وهو ان الدليلين المذكورين انما يدلان
على استعمال اللفظ في العموم وهو ثابت في الخصوص ايضا فلا متمسك به فلا ترجيح
لاحدهما على الاخر حتى لو كان احدهما حقيقة قطعا فهو في الاخر مجاز لكون الاول

جزءا من الاول

جزءا من الاول نعم لو ثبت كونه حقيقة لصحة الاستثناء من المعنى المتبادر من اللفظ مطلقا
يعني كونه حقيقة في العموم مع قطع النظر عن استعمال اللفظ فيه لكنه على هذا يثبت كونه حقيقة
مختصة بالعموم ايضا ولا يحتاج فيه الى كون المجاز خيرا من الاشتراك بل هو لغو لان تبادر
ذلك المعنى الصالح للاستثناء ينفي الاشتراك اللفظي بينه وبين غيره فاعلم ان القرينة
التي ليست قائمة في الاحكام او لما كان المصنف معتقدا الاشتراك فالقرينة من باب قرينة
احد معنيي الاشتراك وهذا هو الفرق بين المعرف والمنكر ولا يذهب ان يكون هذا دليلا
على استعماله في العموم من غير ارادته في المقام واما كونه معناه حقيقة فمما تقرر عنده من الاشتراك
ومن البين انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي الاشتراك في مقام فلا بد ان
يكون مرادا من اللفظ اذ ليس المانع من حمله عليه الا عدم القرينة او قرينة العدم وكل
عدم ثبت فلا يرد ما قيل من ان هذا الدليل على استعمال الذي في العموم وكونه حقيقة
فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا من الكلام فيجوز ان يكون اللام مستعملا في معناه
المطلق ولتعليم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا مجازا
ثم يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا واما على المشهور بين القوم من ان مدلول المفرد باللام
هو الحقيقة فالقرينة دالة على ارادة العموم لا من جوهر اللفظ لظهور ان المقام الخطابي نفسه دال
على الاستغراق لا على انه مدلول اللفظ وانما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية
كقولك لا يستوي المؤمن والمشرك او عن لا قرينة فيه حيث يكون الحكم فردا ما مقيدا
كقولك اعتق الرقبة المؤمنة وما قيل انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم
من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث يوجد يوجد الحكم لا من وضع اللام له نعم اللام
يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المتناول ففيه
انه ان كان المراد تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فيدل على العلية فيتحقق كلما تحقق
فبطل لان العلية انما تستفاد من تعليق الحكم على الاوصاف الصالحة لا على اي شيء كان

كما هو المشهور وان اريد ان الحكم على الطبيعة يستلزم ثبوته لافراده وان لم يدل على البعضية
لان المعرف لو كان دالا على البعضية ولم تكن قرينة الفردية لكان اللام لام الحقيقة والحكم
على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع افراده ففساده ايضا ظاهر لان الحكم
على الطبيعة المعبر عنها بالمعرف باللام متصور على وجوه منها الحكم الكلي كما في الحكم بالمعرف
على المعرف ومنها ما لا يسري الحكم الى الافراد اصلا كما في القضايا الطبيعية التي تمتنع
اتصاف افراد الموضوع بالمحمول ومنها مثل قولهم الرجل خير من المرأة والتركي خير من [illegible]
والكلية في القسم الاول لم يزل من كون اللام للحقيقة بل قد يتوهم المنافاة بينهما وانما
لزم من اشتراط المساواة ورفع التقابل الى قبول لا مر ط   ولم ار احدا من الاصحاب
تنبه له   يمكن ان يكون نظر المحقق فيه الى ما ذكرنا من دلالة القرينة بنفسها لا بتوسط
اللفظ وينبغي ان يكون بتأمل في النكرة ايضا وقوله وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى التعبير
راجع الى ما قال به البعض من افادته ذلك على ما هو الظاهر والمراد من الافادة هو الدوام
والاختصاص بالافادة في الجملة كما فهم فيما سبق من ان المراد بكون اللفظ من الفاظ
العموم هو هذا او كون الدليل المنقول عن بعضهم يستدعي هذا والذي يدل على ان مذهب الشيخ
هو مذهب هذا البعض والتفاوت في ان الدلالة عنده بالالتزام ناش من الحكمة وعندهم
من الترجيح الذي سيجيء تمامه من غير مساعدة فهم له والفرق بينه وبين ما سبق من الحصر في المفرد
المعرف باللام بوجهين الاول ما عرفت انه من الدوام في مذهبه وعدمه عنده المعنى
والثاني ان افادته معنى حقيقي عند البعض ولا كذلك عند الشيخ ...   وانما اورد المعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه الخ   فان قلت لعله يقول بعدم صحة الحكم على البعض في بعض
المقامات لما سبق من انه لا معنى لتحليل بيع من البيع وتحريم فرد ما من افراد الربا
بيان للارادة الكل لانه معنى صحيح فاذا دار الامر بين صحيح وفاسد فلا بد من بيان للارادة
الاقل فصار الحاصل انه لو اراد البعض لبينه اي عينه لتوقف الافادة قلت له ان تقول

الى بعض

انما يجيء ذلك في بعض المقامات واما دائما فلا فيبقى المعارضة في تلك المقامات وقد
عرفت ان مراد الشيخ هو الدوام فاندفع ان هذا اقرب مما نقل عن المحقق في المفرد المعرف
باللام واختاره لكنه مع انه اورده هنا فعليه بيان الفرق   وفيه نظر الوجه في وجه النظر
ان كون اقل المراتب مرادا قطعيا يعني كونه مرادا في الجملة سواء كان في ضمن الكل او منفردا
لا يستلزم كونه مرادا على الانفراد والقطع بارادة الافراد ظاهر البطلان والكلام فيه
لان المتكلم اما ان يريده ولا يريد غيره من اللفظ او يريده مع غيره ولا واسطة فبطلان
ارادته منفردا في الارادة كاف   نعم فالمعلوم قطعا يجب ان يكون هو ارادته
منفردا او توهم ارادته مع قطع النظر عن ارادة غيره عدما ووجودا اذ لا واسطة بين
الارادة وعدمها في نفس الامر وان كان بينهما واسطة في التصور والارادة وما
قيل في وجه النظر ان كون اقل المراتب مرادا قطعيا لا يصير دليلا قطعيا على استعمال
اللفظ فيه وكونه موضوعا فيه ففيه ان على المراد من كون الاقل مقطوعا به يكفي انه موضوع
له اذ لا ضرورة في ذلك لان الشيخ استدل على كون المراد هو الكل دائما سواء
كان من حيث الوضع الاشتراكي او المجازي وتوقف ذلك على ابطال ارادة
البعض اذ مع جواز ارادته سواء كان وضعيا او لا لا يتم مقصوده فاللازم على المجيب
تجويز كونه مرادا ولو ابدا احتمال قصده في الكلام ولا يجب عليه اثبات كونه
موضوعا له ولا الاستعمال فيه والحاصل ان المقدمة الممنوعة هو عدم القصد
فالبعض اي قصده كان حتى يثبت قصد الكل وتجويز نقيضه يثبت هو تجويز
قصده في الجملة لا بخصوص الاستعمال او الوضع فان قلت يمكن حمله على ان كونه
مرادا قطعيا في الجملة لا يدل على ارادته بعنوان الاستعمال فيه بخصوصه بان
يكون المقصود من الاستعمال هو هذا دون غيره الا ان يكون المستعمل فيه هو
البعض دون الكل فرجع الى ما ذكرت قلت مع بعده عن عبارته لا وجه لذكر

الوضع ح اصطلاحا على ولا يجدي في هذا المقام فائدة المحكمة اذ مراده عدم منافاته له
في الجملة والا فقد علم انه قد ينافيه اذ قد علمت انه لا معنى لتحليل بيع من البيعين وتملك
جملة مجهولة من البيوع بلا فرق وقد عرفت ان الكلام في المنافات بين وجه التعليق
قيل لا يبعد ان يفرق بناء على ما ذكرنا سابقا من امكان استفادة العموم من التعليق
التعليق بالمهية من حيث هي فان هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر فانه ليس ظاهرا
في المهية من حيث هي انتهى واقول فيه بحث اما اولا فلما عرفت مفصلا ان ا
استفادة العموم من تعليق الحكم بالمهية باطل لا وجه له واما ثانيا فلانه لو تم يجري في الجمع
المنكر ايضا اذ كما ان تعليق الحكم على المهية من حيث هي يستلزم العلية كذلك التعليق
على المهية المأخوذة مع التعدد بل هي اولى لما فيها من شائبة الوصفية وغاية الامر
ان العموم اضعف بالنسبة الى المعارضات ولا القول به الى الخلاف في المسئلة وعدم القول
به من القائل بالعموم لعله لنظر ما قد قيل به في الجمع المعرف ايضا لما لو اوج اليه المص
على ان الفرق انما يظهر في قليل من المسائل لا يعتد به ولعله الاتفاق واقع على
عدم الفرق بينهما في العموم والخصوص فان كان في الخصوص لمن هو [illegible]
فالقائلون بالعموم يجب ان يقولوا به وقد ثبت وان كان لا لما دل على عمومه
العموم ايضا يجب ان يكون كذلك فبعد ثبوت العموم لا يتأتى القول بالخصوص في
الحكم بالجماعة   ولهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير   لما لم يتحقق القول
بترجيح حمل المفهوم على جميع افراده كيف ولو صح ذلك لزم في كل نكرة من المفردات
وشناعته فضيعة لم يحك ولعل المص الحقايق في هذا المقام على المعنى الحقيقي المندرج
تحت الكلي الذي هو المعنى الحقيقي بل حمله على المعنى الحقيقي كحقيقته وهو الموضوع
له نفسه اذ اطلاق الحقيقة على فرد المعنى الحقيقي لا يصح الا بضرب من التجوز
وذلك لان بترجيح الحمل على جميع الحقايق بهذا المعنى قائلا كما سبق نقله عن ابن جني

في هذا الكتاب

في هذا الكتاب فمع هذا الترجيح المنفي وما قيل على الاول من ان هذا المنع لا يضر المستدل
اذ يكفيه كون هذه من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد مشتمل على جميع الافراد فالمرجح
كون هذا موجب للاولوية وعلى الثاني ان المستدل ذكر مرجحا لحمله على الجميع حيث قال
فاذا حملناه على الجميع جميع حقايقه فكان اولى فلا دخل في الجواب منع كون ذلك مرجحا
فالجواب عن الاول مع بعده عن العبارة انه على تقدير الحمل على هذا المنع وان لم يرفع
المنع الاول الا انه يصير هذه الدعوى من المستدل ابعد واشنع وهو رفع المنع الثاني الظاهر
فلا اعتبار به في حمله على هذا المعنى الظاهر الذي حمله المص ره واما لو اراد ما اورده ذكر الشارح
ان لا منع معنى للحكم بالتوقف الا منع كون ذلك مرجحا والا فانه لا حاصل التوقف على
حيث يتضح لطلان ذلك الترجيح منه ولا قصور فيه   احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى الآية   يمكن ان يعارض الاول بما حكي عن ابن عباس انه قال لعثمان
بن عفان في خلافته لم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما
قال الله تعالى وان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليس باخوة فقال
عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس
وان ذلك الحديث روي تارة في فضيلة الجماعة فالظاهر ان المراد منه ح الحقيقة
الشرعية للفظ الجماعة والمخالف للمعنى اللغوي او تشبيه الاثنين والتسوية مع الجماعة
في الثواب والفضل والا فمن البعيد تعليمهم ص لاصحابه اللغة لانهم كانوا عارفين
بها وبمعانيها كيف وهو بعيد من عادته ودأبه عليه السلام ومن وظائف النبوة ص
ويؤيده ما وقع في بعض الروايات ان المؤمن وحده جماعة وتارة في رفقاء السفر
حيث قيل انه ص كان نهى عن السفر بدون جماعة ثم قال ص ان الاثنين جماعة
اي في حكم الجماعة في عدم البأس بالسفر فيه وبالجملة فهذا البيان منه ص دليل على انه
ليس جماعة حقيقة والا لم يكن اليه حاجة واما ما ذكره المص في الجواب عن [illegible]

فلا يكفي ان الاول يستدعي ان لا يعتبر مفهوم الشرط في قوله تعالى فان كان له اخوة
فذلك اما ممنوع ان قلت ان دلالة المفهوم وضعية كما هو ظاهر جماعة من الاصوليين او
المفهوم من كلام من يمنعه فيما سبق واما خلاف الظاهر ان قلت انها عقلية ولا يمكن القول بان
المفهوم لا عموم له كما نص عليه العلامة رحمه الله سابقا لانه خلاف ما تقرر عندهم وخلاف
ما اختاره المصنف رحمه الله فيما سيجي في الفروع وتوجه على الثاني ان وضع ضمير جمع المتكلم لا يقتضي
ان يكون لمن خوطب وهم هاهنا موسى وهرون عم واما هرون فلم يكن الخطاب
معه فادخاله على سبيل التغليب وهو من اقسام المجاز فلا يتم شي من الاصحية
دلالة الدليل على ان اقل الجمع ثلثة فالصواب في الجواب ان يقال انما يتم
الدليلان بناء على ظاهر الاية من رعاية المفهوم ونفي المجاز وذلك انما يجب لو لم
يكن دليل صارف عنه ولنا دليل صارف عن ذلك هو تبادر الزايد على الاثنين
من الصيغة فيمكن ان لا يعتبر المفهوم في الاية الاولى او يعتبر ويلتزم كون اطلاق الصيغة على
الاثنين مجازا وكذا يمكن ان يكون فرعون داخلا في الخطاب في الاية الثانية على سبيل
التغليب او يكون ضمير الجمع مجازا بلا خلاف في الاثنين ما يفهم من كلام المصنف من انه
لا حجة في اعتبار مفهومه كفحوى الدليل على المذهب المختار فيما قبل التسليم وانما الحاجة اليه فيما بعد
التسليم واما الجواب عن الثالث فقد ان المقرر عندهم ان معنى هذه الصيغ هو الجماعة
اخذه في تعريفه على ما ذكرنا فالزام ان صيغة الجمع مخالفة في المعنى للفظ الجماعة بعيد غاية
البعد ثم محل النزاع هي الصيغ لكن الكلام في ان اثبات كون الجماعة تتناوله للاثنين يستلزم
تناول الصيغ له بناء على ما ذكرنا وقد يستدل على المطلوب بقوله تعالى فان كن نساء فوق
اثنتين الاية فلو لم يتناول الاثنين لما كان لهذا الوصف والتقييد فائدة ويمكن ان يقال
فائدة التقييد اخراج الاثنين عن الحكم ان كان الوصف مقيدة والا فلتوضيح ولا يخفى
الاول ايضا اما عند اصحابنا فلتحقق الاجماع على دخول الاثنين في الحكم واما عند الجمهور فالمقصود

فيهم

مفهوم ما عليه اصحابنا فلا يتصور اجراء الوصف التقييدي على اصله في الوضع فاما ان يحمل
تقييده بالثلاثة لا للعرض بل للتنصيص على ان البنات فوق الاثنين حكمهن حكم الاثنين المعلوم
من ان بيق كما في الكشاف او من ماخذ اخر كما هو المشهور عندنا وذلك لدفع ما يتبادر
الى الوهم من تعدد الحكم النصيب المستاثر وما فوقها وان تزايد بالغ عظيم او يحمل كشفا وتوضيحا
امر هذا بعينه ومامت ويبين في محل لفظ النظاء وترجيح ... لو قيل بما حكى عن ابن عباس من
الى ان البنتين بالواحدة لا يمكن الاستدلال بالاية لكن قد عرفت ان ابن عباس
ممن لا يقول بجواز من الاية الا ان يستدل بما نقل نحوه ممن لا يقول بقوله في هذه المسئلة
لنا ومن لا يقال للمعدوم ونحو يا ايها الناس الخ لا يكفي ان خطاب الجمع المشتمل
على الموجود والمعدوم وكل من الغائب والمكلف وغيره غير بعيد نعم خطاب المعدوم
الصرف بدون توجيه الى موجود بعيد وجميع الخطابات الواقعة في القرآن ليس
من تعلقه بالموجود والحكم الصرف لا يستقيم في القرآن العزيز لا يكاد يتحقق ولعل
ما ذكره المصنف مذهب بعض الاصحاب او من صنف في الاصول شيئا ولا يخفى بذلك
احتجاج لصيانة الحجية والوجه الثاني فيه اشتباه اذ الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالصبي
والمجنون انما هو الخطاب التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه والقائل بتعلق خطاب
المشافهة بالمعدوم لا يقول بكونه منجزا بل معلق بالوجود فان قلت يصير الخطاب
بالنسبة الى الموجودين منجزا وبالنسبة الى المعدومين معلقا والجمع بين الامرين
التنجيزي والتعليقي كالجمع بين الحقيقة والمجاز قلت لعل الخطاب استعمل فيما يكون
قابلا للتعليق والتنجيز عن جامع بين الامرين ثم استفادة الخصوصيات من الخارج
ولو فرض كون الخطاب ظاهرا في التنجيز لكان مجازا قطعا لا جمعا بينه وبين الحقيقة
او نقل قد استعمل الصيغة متعلقة بشرائط التكليف اجمالا لا تفصيلا وهو مفهوم
واحد لا تعدد فيه لكن تلك الشرائط مختلفة الاشخاص والاقرار بالنسبة الى الاماكن

وتحقق التكليف متحققا من جميع الوجوه في وقت الخطاب ثم بعد ما قد عرفت ان الخلاف منه مطلق
ولو سلم التفصيل عنه فذم ارادة المعلومات المتعددة من الخطاب لا يرفع له الا خلاف
الشرائط حيث وعدوا بالنسبة الى الموجودين ايضا على ما شرح ايضا لا يلزم التعدد
بالنظر الى ما كان فيه لجواز شرط الوجود بالنسبة الى الوجودين ايضا والا مانع منه لو اما سبق
نقله من السيد قدس سره ادم من ان العلم بوجود الشرط مانع من الامر لما نتفق عدم ائمة [illegible] تحقق
العموم واعلم ان الخلاف ههنا يمكن على وجهين احدهما ان خطاب المعدومين وتحقق
الخطاب هل هو ممتنع اما لقبحه او لكون الخطاب نسبة تقتضي تحقق المتعلق او ممكن
والقول بالامتناع على هذا لا يناسب من الاشاعرة لجريان شبهة في الخطاب النفسي على طبق [illegible]
على المنع والثاني ان هذه الالفاظ هل هي للموجود خاصة ام له وللمعدوم ايضا وهذا ايضا
يتصور على وجهين الاول انه هل اريد بها المعنى او الموجود خاصة والثاني وضعها للموجود
خاصة ام لا يعمه والمعدوم وعلى هذين الوجهين فهل اختصاص الوضع او الاستعمال
بحسب الى الخطاب وصيغته او الى لفظ الناس والذين آمنوا مثلا اذا عرفت هذا
التصوير فما قيل على الدليل الثاني من ان عدم التكليف للصبي والمجنون لو دل على خروج
لا يستلزم عدم تناول الصيغة له اي ترجمة لو جعل النزاع في اختصاص الوضع وعموم
واما لو جعل النزاع في دخولهم في المراد وحررنا الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فلذلك
المعدوم لاشتراكهم في العلة فلا لان تناول الصيغة بعد تسليم خروجهم عن الحكم لا ينفع
في شيء اصلا اذ ليس معنى الحكم الاصل ولا الا دلالة وكذا لو جعل الكلام في الامتناع
وعدم مراد المطلق ان دليل الامتناع مشترك ولا دخل لتناول الصيغة في الاشكال
لكنه لا يساعده الدليل الاول اذ عدم القول في المتعارف لا يستلزم الامتناع فقط
ثبت ان المراد انه هل يمكن على تقدير كون النزاع في الوضع فنقول على هذا التحرير [illegible]
للدليل الثاني ان التبليغ والارسال وكذا احتجاج العقل لا [illegible] فلا على الوضع

بل لعل

یار بی روی رخت ربا آئینه نبرد دستم   کور کنم لهو المسلم اسیر نبرد دستم

بل لعل به دخول المعدومين فيما اريد به الخطاب والحق ايضا يجيء ان شاء الله في قسم العموم
تفريع عدم دخول من تأخر عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الاحكام على هذه المسئلة
كثيرا وجعل كل ذلك تفريعا على ما يلزم من دليل المسئلة لا نفس المسئلة بعيد جدا على
انه يمكن على تقدير تسليمه كثيرا وجعل كون النزاع في الوضع ايضا انه لما ثبت عدم
امكان ارادة الصبي والمجنون بناء على الدليل ثبت عدم الوضع بازائهما لامتناع
خلو الوضع عن الفائدة وقس عليه المعدوم فان قلت هذا هو القياس في اللغة وقد ثبت
بطلانه في محله وتكرر من المصنف الاشارة اليه قلت غير ممنوع بل هو استدلال
على الوضع للمعدوم بخلوه عن الفائدة [illegible] وذكر الصبي والمجنون في الحقيقة
انما لتوضيح مقدمات الدليل بذكر جزئي بعض مقدماته لا للقياس وهذا
انما يتم لو امتنع خطابهما لقبحه كما هو رأي الاصحاب واما على ما هو رأي
الاشعري من ان عدم تكليف الصبي والمجنون ليس لقبحه بل لعدم دليل
الشرع وعدم وقوعه من الله تعالى [illegible] فلان عدم الاستعمال فيه من الله
تعالى لا يستلزم عدم استعمال غيره فلا يلزم الخلو عن الفائدة واما على مذهب الاعتزالي فعدم
استعمال الحكيم من البشر لا لازم واستعمال غير الحكيم من رعاع الناس لا يصلح غرضا للوضع ثم
لا يخفى ان الظاهر من الدليل الاول وصريح الثاني من عنوان المسئلة ايضا ان النزاع انما هو في [illegible]
في الخطاب ولكنه شامل من حيث انه خطاب موجه الى مخاطب ولا نزاع في شموله للناس
وشبهه وهو الصواب والاتفاق لا نزاع في ان المعدوم ان [illegible] ما ينبغي الخلاف فيه وما اورد من
ان التكليف مع انه اولى في الجمع فجاز في الاصلاب فلعله لم يكن هذا خطابا من هذا الباب بل
وقع الخلاف فيه من باب آخر يكفي فيه الحضور ولو في الاصلاب ورواية نزول
القرآن في ليلة القدر الى البيت المعمور دفعة واحدة ثم نزوله منجما على حسب المصالح وكذا
كون قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس خطابا لا يمكن [illegible] الاول لم يكن خطابا بل [illegible]

انه من قبيل الالفاظ البشرية المتخيلة ولا تعبير عنه خطاب بامر ولهذا لا يقال لمن تخيّل امرا او انشاء انّه قال
بالنسبة الى احد انه خاطبه فكذا الكلمات النازلة في البيت المعمور الثاني انه خطاب عن تكليف
لا نزاع فيه وفيه تامّل اذ انّه يمكن ان يكون هذا من باب التاويل والتنزيل ومنطقا للآية
لا مانع فيخرج عن محل النزاع ثم تلك الروايات وما يقول على ارادة المعدوم من الخطاب
في الجملة فلا ينطبق على المدعى لو حرّر على الوجه السابق من انّه اهل وضع الصيغة حقيقة له
للمعدوم او لا هذا وقد ظهر من تضاعيف هذا الكلام انّ النزاع ينبغي ان يكون في انّه
من هذه الخطابات من حيث انّه خطاب لكن التكليف يختلف عليه فقد يستدل عليه بكون
مثله قبيحا وتارة بعدم مساعدة العرف له او بالقياس على حسب اختلاف مشارب
المستدلين واما عن الثاني فلا يكفي انّ الاجماع اما ان يتحقق على انّ الاشتراك
بين الماضين واللاحقين متحقق عموما بحيث تصلح للاحتجاج به على كلّ تكليف
في حق اهل الاعصار اللاحقة او لا فعلى الاول ليتم الاحتجاج بايات الاحكام المشتملة
على الخطابات والمشافهات لا لحمل الخلاف فلا وجه لنفي الثمرة في ذلك ولكن يشبه
عن الاستدلال بمثل هذه الايات على المسائل الخلافية كما سيجيء منه في قسم الاوامر
وقد اشرنا اليه وعلى الثاني لا يبقى للاحتجاج بالعمل بالايات المذكورة وجه والتزام
انّ جميع الاستدلالات التي وقعت بالايات المذكورة انّما هي في محل الوفاق
تاكيدا للحجة قريب من المكابرة مع انّ الاحتجاج ح لا معنى له لانّ الحجة هي الوفاق
الواقع في المسئلة لا الآية فالحق انّ الثمرة ثابتة اما عام او كالعام للمعدومين
وليس معنى الافراد او بعضها هذا الدليل بعد التحرير قريب من الثاني
اذ ملخّصه انّ الافراد متعددة في الخارج وهي جائزة لا مانع فيه غير انّه مجاز
ولو كان ذلك مانعا لامتنع التخصيص ولا مانع منه غير انه تخصيص فلو كان ذلك مانعا
لامتنع التخصيص راسا وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق انّ الدليل الاول تمسّك

فيه

فيه بانّه مجاز ولا مانع غير انّه كذلك والوجه الثاني تمسك فيه بانّه تخصيص ولا مانع سواه
وهذا الفرق غير معتد به ومع ذلك فيتوجه على الدليل الاول انّ الفرق بين الافراد
لعلّه هو كون بعضه تخصيصا دون الآخر فيحتاج الى ان يقال لا فرق بين تخصيص البعض
ببعض دون بعض بين الجميع مساويا لكونه تخصيصا فيرجع الى الدليل الثاني ويعود اليه ما
ذكر واما ما قيل انّ الحمل على واحد انّ الاول قد يجيء فيه وجه الامكان وعدمه لغو او مجاز
انتفاء العلاقة ولهذا الاوجه الوجهان معا من يقتصر على احدهما والجواب المنقول في العلاقة
مبني على ظاهر الدليل لانّه بنى الكلام على عدم الاولوية ولو لوحظ الكلام اوّلا انّ الجميع
مشترك في الصحة في الجملة وان كان بعضها ارجح من بعض بانّ حمل الاولوية على ما يكفي بعض
من المصحح للاستعمال على سبيل المجاز المحض حمل كلام العلامة على ما ينطبق على الجواب
الصحيح بانّ المراد بلا قرينة ما يتم به المشابهة ويشتق به الاستعارة وذلك انما يقال
قوله اقرب من الاول من قبيل قولهم زيد افضل من الكرم واحسن من البحر في الكرم او يقال
لعلّ الاقرب غير كاف في تحقق المشابهة بل يجب الا قرينة فلا يتوجه على العلامة ما ذكره
المص ره قلت لا ريب في انّ كل واحد من افراد العام قيل لا يكفي على الظاهر
في كتب الاصول انّ موضع النزاع في هذه المسئلة يشمل العام بمعنيه اعني المستغرق
ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا مثلوا بالعشرة ونحوها والجواب المذكور لا يتمشى
في المعنى الثاني انتهى ويمكن ان يقال حجّة الخصم يجب ان يكون تماما وافيا بجميع ما ادّعاه ولا
توهم هذا المنع على بعض جزئياته لم يتم مدعاه ولم يف بمقصوده فجريان الجواب في بعض
الجزئيات كاف ولا حاجة الى الجريان في جميع الافراد وهذا مبني على انّ الخصم في صدد
التحقيق واثبات مقصوده كما هو الظاهر لتقرير المص له للدليل واما لو كان مقصوده
ايراد الشبهة على مختار المص ره والمعارضة لدليله فلا يتم الجواب بتعيين المانع بل يكفي منع
على مثل ما قاله في الجواب الثاني من انّه بعيد لغرابته وان لم يعلم وجهه وسببه وقد يقال

كون العلاقة منحصرة في الست بل ههنا علاقة الجزئية والكلية لان الكلي جزء الجزئي
فالعام جزء من الجزئيات الى هنا او يقال علاقة العموم والخصوص علاقة اخرى مصححة للتجوز
سوى ما هو المذكور من ان استعمال العام في كل فرد من حيث خصوصه مجاز والجواب ان ما
هو جزء للجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى في عرفهم بالمطلق واين هو من العام الذي وقع
النزاع فيه على ان كون العام جزءا من الكل مطلق باطل فلانه المقصود في جميع ما وقع النزاع
فيه اذ منه ما هو عرضي لافراده وكذلك الكلام في علاقة العموم والخصوص فان ما وقع في كلامهم
مما يشعر بانه علاقة مستقلة مخصوص بالعام المنطقي واما العام الاصولي فتحقيق كونه مجازا
او كون علاقته استعماله في الخصوص مجازا فان تمام هذه المسائل فتامل وقد يوجه
في هذا العدم ثبوت صحة الطلاق الناس الخ عدم ثبوت صحة الطلاق لا يقتضي بطلان الجواب
لان مبناه على احتمال كون الناس للعهد لا على الجزم بصحته واحتمال عدم الصحة لا ينافيه
الا ان يقال حمل اللفظ على ما لم يثبت صحته في الكلام الموثوق به خطاء والاظهر ان المراد
به بيان جواب اخر لكن اشار بالعلاوة على تقرير تمويه لا على ما رد الجواب المذكور
وعلى هذا الصلح سندا للمنع فان عدم ثبوت صحته يقوي عدم ارادته وقوله والامر عندنا
كذلك على ما نقل عنه في اي شيئية اشارة على ان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس
انما هو نقل لخبر الواحد غير العدل فلا يثبت به الحكم قال في مجمع البيان في المعني بالناس الاول
ثلثة اقوال احدها انهم الركب الذين دسهم ابو سفيان الى المسلمين ليجبنوهم عند منصرفهم
من احد لما ارادوا الرجوع اليهم عن ابن عباس وابن اسحق وقد سقطت قصتهم والثاني انه
نعيم بن مسعود الاشجعي وهو قول ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام والثالث انهم
المنافقون عن السدي انتهى كلامه زيد اكرامه وفي هذا نظر لانه لا اجماع على ما ذكره على انه
يمكن ان يقال انه باعتبار انضمام قوم مسعود لكلام نعيم واذاعوه بين الناس او انه
من قبيل ارادة الجنس من المعرف باللام مجاز الحذف قولهم فلان يركب الخيل اي جنسه

فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر قيل ثبت ذلك في العام الذي هو
على صيغة الجمع ثبت فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل واعترض عليه بان
المسلم بعد التنزل هو ان اقل الجمع اثنان او ثلثة من حيث انه جمع واما الجمع المحلى باللام
فهو عام خارج عن مسئلة ان الجمع اقله ثلثة او اثنان فلا ينافي قولهما ان الجمع المعرف
باللام اقله اثنان ثلثة يجوز تخصيصه الى الواحد ويمكن ان يقال لعل هذا القائل يستند على
ما ذكره مجوز التخصيص الى الواحد والتقريب ان الاثنين او الثلثة على واحد من احاد
الجمع فكما يجوز التخصيص الى الواحد على تقدير كونه واحدا من احاد العام كذلك يجوز التخصيص
الى ما على ما بنى الكلام عليه من كونه واحدا من احاده لغير ان المبني ومجوز التخصيل
الى الواحد على ما عرفت تزييف دليل ذلك المذهب واذا خص العام
واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا ينبغي حمل ارادة الباقي على انه اريد بمعونة العام
وتوسط الحكم على الباقي لا انه اريد بنفس العام وجوهره والا كان مجازا قطعا ولم يتصور
بعض المذاهب المنقولة في محل النزاع ثم تحرير النزاع ان في الصورة المذكورة هل
يلزم ان يكون في نفس هذا الكلام مجاز ام لا او بعبارة اخرى هل يكون لفظ العام
مستعملا في معنى مجازي ام لا وليس المراد ان لفظ العام هل يكون مستعملا في معنى
حقيقي ام مجازي والا لم يكن القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة في الباقي ولا شك
من جزئيه لحقيقة ولا مجاز لما هو راي بعض من تحقق المستوى بما قررنا يظهر ان ما قيل
في تفسير هذا الكلام معناه انه اريد بالعام مع المخصص في الحكم الباقي اعم من ان يكون
اريد بنفس الباقي واريد بمجموع الكلام الباقي حتى لا يخرج قول من قال انه مستعمل حقيقة
في معناه الاصلي اي الاستغراق وتخصيص الحكم بالباقي وليعلم من امر اخر من محل النزاع
ليس على ما ينبغي لانه ان حمل المجاز على ما يدخل تحت اللفظ المستعمل حتى يقدر الا ارادة
للمعنى المستعمل فيه فيرد عليه انه لم يستعمل على مذهب من القول بان العام مستعمل

في الاستغراق وقد اخرج بعضه بمعونة القيد من ان يتعلق به حكم لفظ العام ولا مجرياً
في الباقي وان قال الاول فنقول واما الثاني فلانّ مجموع اللفظين انما يكون مستعملاً في مجموع
معنييه ويسمّى المجموع المركب من العموم والاستغراق واخراج البعض عن الحكم على الباقي
كيف والباقي معنى واحد ومفهومات العام مع المخصصات المتعددة وان
بر السببية والمعونة فمع ما علم من انه لم يرد الباقي على مذهب بعض اصحابه جهة الاستعمال
لا حاجة اليه لتقدير مجموع الكلام في المتكلم اذ حمل اللفظ على ما يشتمله بضرب من المسامحة
لئلا انه لو كان حقيقة في الباقي قيل هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملاً في
الباقي اما لو كان مستعملاً في العموم فلا كان وارادة الباقي لما هو فروض المسئلة طرد
من بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع على الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم
الاشتراك ولا المجاز فلانه وليعلم في المخصص الغير المستقل انتهى واقول الفرق بين المستقل
وغيره في هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام
الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الى ان يخرج من سمع او عقل ودعوى قبحه ان دعوى
التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على ما سمع وعقل فارج لحكم وان كان الا ان
النزاع في هذا المعنى لا مر ورد الخلاف في صيغ الوضع انه ما ذا اذ فعل الواضع معلوم
بالفرض وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل التصرف في معنى اللفظ وحال العموم لهذا
التصرف على اي ربع او التصرف في الحكم وحال الامر اليه والافراد ثم كان لو لزوم في شيء فيستدرك
ودعوى قبحه لو سلم لا يعلم اختصاصه به هذا الوجه الثاني والقول بعدم الفرق بين الامرين فان
قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزائد لغواً مستدركاً لا يتعلق به
غرض في الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في غير المستقل حرفاً بحرف فانا
نقول لما كان ارادة الزائد عنه التخصيص بغير المستقل لا يتعلق به غرض ولا يكون بطائل
كانت مستدركة والحق ان الفائدة لا تنحصر في الحكم والاسناد وما هو الغرض الاصلي

من يتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام وتصور الكلام على حسبها لصور مختلفة اي مع
البلاغة ومناطها وبه يتعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن البيان
في الفرق بين المعنى الاول والثاني واعترض بانّ عدم تناوله للغير او تناوله
المشهور تفسير هذا الاعتراض بانّ اللفظ وان كان متناولاً له وللغيره على سبيل الحقيقة
ومستعملاً في الجميع باستعمال واحد والان يستعمل في الباقي لخصوصه لكنه لا يستلزم
كونه مجازاً لانه كان حقيقة عند تناوله وللكل واحد منهما تناوله موصوف بالحقيقة والطريان
عدم تناول احدهما ذلك الامرين لا يتغير صفة تناوله للآخر فهذا التناول لما كان
موصوفاً بالحقيقة ينبغي ان يكون الان ايضاً موصوفاً بها لا بالمجاز وانت خبير بانّ
الجواب كان معارضة للدليل المذكور اذ كان حاصل الدليل انّ التناول كان
حقيقة ولم يتغير ولم يأت في الجواب كون شيء من المقدمتين ممنوعاً عند التسليم ذلك
والاستدلال على المجازية بتغاير التناول بالقطع ولا شيء في الاعتراض يكون عدم التغير
التناول من تغير التناول وعدمه ولا يكفي ما فيه ويمكن ان يقال بانّ المجيب لعدم
ما اثبت تغاير المتناول استنتج منه تغاير التناول ايضاً الا انه حذفه اعتماداً
على ظهوره وبذلك يصير منعاً للمقدمة المأخوذة في الدليل فالمعترض حاول اثبات
عدم التغير الذاتي في الجواب استدراكاً وفي الاعتراض قصوراً او يقال غرض المعترض
التنبيه على خطاء المجيب في عدوله عن اثبات المغايرة في التناول الى المغايرة
في المتناول وعلى اي تقدير فتوجه الجواب عن الاعتراض ظاهر غني عن البيان
ويمكن تفسيره بانّ معناه انّ عدم تناوله للغير انما هو في الاسناد والحكم لا في كفى
الافراد على قياس ما سبق نقله عن بعض وعدم التناول بهذا الوجه لا يغير صفة
تناول السابق من كونه حقيقة ومجازاً نعم عدم التناول بالوجه الاخر وهو عدم
ارادة بعض الافراد عن نفس العام مغير ولم يتحقق والقرينة عليه ان المعترض

بعضه ولم

قد اسلف في كلامه ما نقلناه سابقا عنه الاعتراض على الدليل الذي اورده المصنف على مختاره
فصار الى محل انك ان اردت لفظ لك ولعله عينا وله وجه تمنا وله كسب بتقديره
الحكم اليه ووقوع الاستفادة عليه فسلم لكنه لا يعين التناول المذكور لانه لو كان عينا وله
مع الغير كسب الارادة من اللفظ قبل التخصيص لكان عينا وله الآن معه وهو مناط الحقيقة
وان اردت عينا وله تمنا وله وجه كسب استعمال اللفظ فيه فذلك ممنوع ولعله انما اقتصر
على الشق الاول لما اشار اليه من انه حقق في سابق هذا الكلام سابقه قرينة ذلك
المعنى وعند هذا الشارح سقوط الجواب الذي اختاره المصنف والعجب ممن يزعم وروده في نفس
سابق على الدليل دليلا على المذهب المختار وتوهم الجواب الذي اختاره المصنف هناك
فتامل   وعلى الثاني بالمنع من السبق الى الفهم هذا مبني على انه حمل السابق بسبق
الى الفهم في كلام المستدل على سبقه من نفس اللفظ والا لم يتوجه المنع والسند المذكور لان
ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق التعليل الواقع في الدليل على المعلل ولا نظر ان مراد
المستدل السبق الى الفهم حال التخصيص فالاولى اسقاط المنع من السبق الى الفهم كما في
بعض كتب الاصول   واعترض بان ارادة الباقي معلومة الخ   يمكن توجيهه
قياس ما سلفنا بان ارادة الباقي على الوجه الذي كان يراد سابقا على التخصيص وهي ارادة الخ
في ضمن ارادة الجميع معلومة بدون الاحتياج الى القرينة انما الاحتياج الى القرينة عدم ارادة
المخرج من الحكم من حيث انه مخرج عن الحكم ومع هذا يندفع ما اورده المصنف   ولا يذهب
عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة يمكن ان يقال مراده ان منشأ الغلط في هذا
الدليل هو زعم ان التزاحم في لفظ العام لا في الصيغ الى اخر ما حققه اذ لو كان المستدل
علم ان التزاحم في الصيغ الى ما حققه لم يتوهم ما ادعاه وهو ان معنى العموم كون اللفظ
دالا على معنى غير منحصر مع مقصوده اذ لا ملازمة بين كون معنى العام ذلك وبين كون
تلك الصيغ حقيقة في ذلك المعنى الغير المنحصر نعم يلزم منه ان تكون الصيغ عامة حقيقة

باعتبار

باعتبار تلك المعاني المجازية ايضا ورب صيغة عامة استعملت مجازا في معنى لا يكون باعتباره
ايضا عامة فالمستدل غلط في امرين احدهما زعم ان العموم معناه ذلك وثانيهما ان
التزاحم فيه لا في الصيغ فكان ذلك اشارة الى ابتنائه اولا اخر على الدليل من الاول
ولم يرد ان الغلط منحصر فيه ولا انه لولاه لما وقع الغلط اصلا ولا انه المستلزم للغلط بل
ان هذا من جملة ذلك الشك والاخرى وهو لتقرير الدليل على ما في الكتاب ودخل فيه
ووجه اخر هو انه لولا هذا لما وقع الغلط وهو زعم الحقيقة في العام المخصص بان الصيغ
المخصوصة لا تكمل معناه الشيوع والكثرة الغير المنحصرة اي كثرة كانت بل قد تقرر معناه
وتحقق الاستغراق والشمول ولا معنى له سواه بخلاف لفظ العموم فان له معنى
اخر هو الشيوع والكثرة اي كثرة كانت فيقع الاشتباه من اشتراكه لفظا والاشتراك
في الصيغ على ما هو المفروض وعلى فرض الاشتراك الكلام بالنسبة الى هذا الوضع لا الى الوضع
بازاء الخصوص وبعد الذي ذكرنا لا خلاف فيما قيل لو كان المراد من لفظ العام ما هو
باصطلاح الاصوليين منشأ الاشتباه نعم لو كان المراد العام المنطقي لكان له وجه
انتهى ولا يذهب عليك ان لا خصوصية للعام المنطقي بالشبهة ولو ادعى احد
ان العام الاصولي اشتبه بغيره والاشتباه لم يبعد وذلك لان العام المنطقي
من قبيل المطلق ولا ارتباط له بالعام المخصص الذي كان شاملا للجماعة ومؤديا للحكم على
كل واحد منهم وان التعدية الى الجمع من شأن العموم الاصولي والحاصل انه عام اصولي خص
بعض افراده والباقي على الصفة التي يعتبر في العموم بخلاف المطلق فانه وضعي اخر لا
يدخل في نسخ العموم اصلا   والالف واللام في نحو الاسم وان كانت كلمة الخ
فيه تامل فان عده في العرف كلمة واحدة لا يخرجه في الحقيقة عن كون معناه زائدا على
معنى الجزء الآخر ومناط القياس هو ان الضمير اليه غير معناه لا معه للغير اليه وبدونه
للغير عنه وتوهم انه وضع الجمع بوضع جديد مع حرف التعريف فيه كحرف الميم في مسلم

فـاده في نفسه بل يب عده تسليم كونه كلية واحدة والصواب ان يقال الكلام في القيد الذي
يغير معنى المقيد لا القيد الذي ينقسم به المقيد ويكون المجموع معنى ثالثا والمسلم من القسم الثاني والعام
المخصص من القسم الاول بزعم الخصم فان العام مستعمل في غير العموم على زعمه كما في الاسم فانه
مستعمل في معناه الاصلي ثم لا يخفى ان ما ذكره المصنف فيه ان سبق على الفرق بين الاستثناء
في العام وبين الاستثناء في العدد ولم يقف على القائل بالفرق وقوله ان المفروض اراده
الباقي من اللفظ العام غير مسلم بل المفروض اراده الباقي في الحكم كذا قيل ان لم يكن المخصص
مجملا مطلق ظاهره انه قيد الاصل المسئلة ان لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص مطلق
ويحتمل انه قيد للنفي يعني سواء كان المخصص المجمل مستقلا او لا وانه لم يبق حجة لا قطعا
ولا ظنا ويحتمل انه اشارة الى الخلاف المنقول في المخصص المجمل من الخلافات
الثلاثة كذا قيل وانت خبير بان جعله اشارة الى التعميم في نفي حجيته المستلزم من مفهوم
الشرط على ما اشار اليه بقوله وانه لم يبق حجة لا قطعا ولا ظنا بعيد في نفسه لا سيما مع كونه
اشارة الى التعميم في نفي المجمل ولا ان الصواب الاقتصار على سابقه وههنا احتمال
آخر وهو ان يجعل قيدا للتعميم اي مجملا صرفا لا بيان فيه اصلا ويكون اشارة الى ان المجمل
من وجه دون آخر لا يخرج عن الحجية راسا بل يكون معمولا به في الجملة مثل قوله فاقتلوا
المشركين الا بعض المعاهد فانه مجمل بالنسبة الى افراد المعاهد معلوم بالنسبة الى غير المعاهد
من المشركين فيعمل به فيما عدا المعاهد ويتوقف فيه وسائر ما تحته من المراتب
المتزايدات قيل هذا التقريض على من قال انه حقيقة في الباقي ويمكن توجيهه بانه
ليس مراد من قال انه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل
من حيث انه احد افراد العام حتى يقال في الاستدلال انه احد الحقائق فلا
يحمل على خصوصه فتدبر انتهى اقول فيه مناقشة فان التوجيه في الحقيقة دليل آخر وبين
التقريرين تفاوت من حيث وضوح المقدمات فانه يمكن ان يقال في التقرير الثاني ان

بعض الحقائق تمام مميزا وما هو بعض يجب ان يحمل على جميعها على قياس ما سبق في الجمع
المنكر ودعوى شمولها في المتزايدات غير معهود الا ان يكون المراد من التوجيه انه يمكن تقييم الدليل
وتحريره بحيث في مذهب الحقيقة ايضا وان كان التفاوت بين التقريرين في العبارة
والمعنى وضوحا وخفاء مع ذلك لا يتم قول المصنف ومن هذا يظهر حجية المنفصل على آخر
ما قال فان مبناه على ان الحجية دائرة مع المجازية واقامه الحقيقة فلا يتم وايضا يرد عليه
ان القول بالحقيقة اما مبني على ان اللفظ مستعمل في العموم الذي هو الاستغراق و
المخصص انما اخرج من تعلق الحكم والاسناد فعلى هذا لا يتاتى القول بانه احد الحقائق فلا
اولوية واما مبني على الوضع الجديد للمرتبة من حيث هو مجموع الباقي فلا يقال ان التسبعة
لها اسمان احدهما السبعة وثانيهما العشرة الا ثلثة ولهذا لا يقول احد بان الاسم موضوع
للسبعة حقيقة بلا اولوية بينهما لذلك لا ينبغي ان يجوز تسوية العام المخصص وكذلك
الدليل المذكور للحقيقة من ان التناول كان ثابتا وعدم تناوله الغير لا يقتضي بظاهره ان
الطارئ هو عدم التناول الغير الذي اخرج المخصص وكذا حال السبق الى الفهم لخصوصه لا يدل
على انه حقيقة وانما الدال عليه هو السبق الى الفهم لخصوصه فان قلت لعل احد الاحتمالات
الى الفهم وهو قرينة الحقيقة قلت اما ان يكون قرينة على قوله حقيقة في خصوص الباقي او
في القدر المشترك والاول ظاهر البطلان والثاني لم يقل به احد وكذا ما ذكره على القول
الآخر من انه حقيقة ان بقي غير منحصر فانه صريح في انه حقيقة في غير المنحصر لا في غيره من
الابعاض لا يقال غير المنحصر له مراتب شتى فلعله قال بانه حقيقة في غير المنحصر مطلقا لا
الخصوصية الباقية بعد التخصيص فيتمحض الدليل لانا نقول المقصود انهم لا يريدون
حقيقة فيه من حيث انه احد الابعاض العام كما ذكره القائل بعدمها والتفصيل تابع للتفصيل
ولهذا الظاهر ان دفع المنافاة بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة من حيث ان الاولى
مشعرة بان الاتفاق واقع على ان العام المخصص حجة لانه اما حقيقة او مجاز مع القرينة

ولكن هذا ظاهر في معناه وهذا كما ان باقي الخلاف انما يبقى بعد الاتفاق على كونه حجة غير حجية
لا على ان المؤلف في المسئلة السابقة يخالف في الحجية ايضا ولهذا كان المناسب جمع هذا الكلام
بهذه المسئلة مع السابقة ولذلك ومنها ما اشير اليه من ان الخلاف في كونه حقيقة ومجازا يرجع
الى انه هل هو فرد من الحقيقة او المجاز والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة
الباقي دائما الظهور فغير لازم والقائل بكونه حقيقة من جهة الظهور والقائل بكونه مجازا على خلاف ظاهر
او المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره ومن هنا يعلم التفصيل مرضه فانه مبني على
عدم ارادته اه وقد يقال هذا يستلزم ان لا يقع الاجمال في كلام الحكيم اصلا مع انه
وقع لا يرتفع ومنه التخصيص بمن المكلف المذكور في صدد البحث ويمكن ان يقال وقوع الاجمال
في كلام الحكيم لا ينافي كونه مرجوحا خلاف الاصل بحيث لا يحمل عليه ما لم يحصل العلم بارادته
وكذلك الصفات في مثل هذا المقام مخصوص في كلام الحكيم وارادة الكبير وعدم الابهام متعلق
الحكم والقول بارادة معنى غير الباقي منفي بالاتفاق وربما قيل ان المراد انه قبل
الوقت اه لا يخفى ان الاعتقاد القطعي بكون العموم مرادا مع احتمال التخصيص ممتنع سيما
مع رجحانه والقول بوجوب الاعتقاد والظني مع عدم [illegible] قوله حتى انه لا شك وجه
بعيد [illegible] ان اراد به انه يجب الاعتقاد به لا عن دليل فظاهر البطلان وان
اراد به انه يجب تحصيل الاعتقاد بالبحث عن كون العموم مرادا او لا فلا يمكن الا البحث عن
وجود المخصص وعدمه فرجع الكلام بالآخرة الى قول المؤلف وحصل التناقض بين اجزاء الكلام
وضاع قيد قبل الوقت العمل الا ان اراد الوجوب انه شرط للعمل وان اراد به غيره فنفظ
ايضا اذ لا دليل على وجوب ذلك البحث في نفسه ثم التعبير عنه بوجوب الاعتقاد
بالعموم غير صحيح اذ ربما لم يؤد الدليل الى ذلك الاعتقاد اصلا وان اراد به ان صيغة
العموم قبل ظهور المخصص مغن عن الدليل على ارادة العموم فيجب اعتقاد عمومه فمع الظهور
المنع عليه متوجه انه لو كان مورثا للظن بالعموم ترتب الاعتقاد عليه ضرورة فلا معنى لوجوب

مع دليل

مع دليل هذا هو الوجه في الحكم بانه صدر عن عناوة لنا ان المجتهد يجب عليه ان البحث عن
الادلة وكيفية دلالتها اه ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف تدل على المقصود بعد
الثبوت اصل الدلالة فمن المعلوم بانه داخل في البحث [illegible] وان لم كيفية ولو تم ذلك
لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات
التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فسلم لكن الممنوع ان ذلك البحث قد حصل لانه قد
ثبت وضع تلك الصيغ بازاء العموم لا يقال مراده ان الدلالة الاصلية وان كانت
ثابتة الا انها صارت ضعيفة الان بحيث لا يفيد دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن المخصص
فصار اي حاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي تصير الدلالة بسببها معتبرة وصالحة
للتعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التمحيص وتسليمه يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع الضاه
وظاهر كلامه انه وجه آخر بعد الوجه الاول وقوله وانما يتقيد بحصول الظن اه اشارة الى ان
العمل بالظن انما هو لتعذر القطع فعلى ولو امكن تحصيل اليقين لم يجز الاكتفاء بالظن وهذا
غير معلوم من مذهبه فان الظاهر من موافقة اكثر الاصحاب وغيرهم من الاصوليين في جواز اتباع
الظن في الفرعيات وان كان تحصيل ظن الذي هو اليقيني ممكنا ولو ظن امكان حصوله وظاهر
ان الظن المتبع في المسئلة يرجع [illegible] الظن المتعلق بالفروع ولا يتعلق بالاصول اصلا
ثم هذا الكلام لا يقتضي الاكتفاء بالظن مطلقا وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مطلقا لان غلبة
انتفاء السبيل الى القطع لا يقتضي ان لا يشترط القطع في الادلة [illegible] يمكن ان يكتفى بالظن
فيما لا يمكن القطع ويشترط فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع
فيه وبين خلافه في شرائط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها
حتى يحصل اليأس وربما لم يحصل اصلا وربما حصل بعد زمان طويل لفوت المقصود ويتعطل
العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات او جميعها بل ربما يؤدي الى العسر والحرج
وحمل كلامه عليه حق لا ريب فيه [illegible] وهو كالصريح في مرافقة هذا القائل

قال والى شبهة الامر بالتأمل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بنفي المخصص لانه لو كان شرط الكل حمل اللفظ حقيقة مشروطا بالقطع بنفي المجاز وقد لطيف ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظة الاستقصاء في العبارة وليس بشي لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجهه انتهى كلامه

وانت خبير بان هذا الدليل وان كان اجرى على نفي اشتراط القطع لكنه يدل على نفي اشتراط الظن ايضا اذ مبناه على عدم الفرق بين التخصيص والتجوز وبعد تسليمه يلزم نفي اشتراط الظن ايضا لعدم اشتراطه في المجاز اتفاقا ولعل مقصوده بعد ما اشار انه ينتفي المراد هنا على هذا الاحتمال فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن اي صار مرجوحا بسبب الظن بخلافه وهو التخصيص على ان يكون لكثرة في الثبتية كتحيل الظن به وانما حكم هيهنا بالمرجوحية وفيما سبق حكم بالتساوي بين تمويته وعدمه لاحد الامرين الاول التنزل فيما سبق والمماشاة مع الخصم وههنا حكم بما هو الحق والثاني انه اراد بالمساواة فيما سبق المساواة بالنظر الى الامور الخارجة وههنا بالمرجوحية المرجوحية بالنظر الى هذه الشهرة والكثرة مع قطع النظر عن معارضة اصالة الحقيقة المعنى العمومي له والمرجوحية المذكورة وان لم تقتض التوقف من البحث عن المخصص بناء على جواز كونها معارضة باقوى عنها في الى ان الاخر الدلالة لكان في الغرض هيهنا وهو ابداء الفرق بين المجاز والمخصص الكلي في عدم تمامية هذا الدليل وليس بخلاف فيما سبق لان الدليل الذي تم على الاحتياج الى البحث لو لم يكن رجحان في طرف العموم بحسب الواقع ولا يكفي كونه مرجوحا بالنظر الى هذا السبب الخاص احتج مشترط القطع بانه لو لم يحصل القطع لكان ضحت المسئلة مما كثر فيه البحث لا يخفى ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تم انما يدل على امكان حصول القطع او حصوله واين هذا من ذلك وكان هذا الكلام من الخصم في رد ما قيل انه يكفي القطع لان في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم الا ان يقال هذا الكلام مبني على انه

اذ امكن القطع لا يجوز العمل بالظن وانما يحسن العمل بالظن فيما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع ثبت اشتراطه ولا يخفى انه محل النظر سيما في الفرعيات كما قيل اقول اما احتمال ان يدعى القول المذكور فضعيف جدا الا كثرة عبارة المعدن واما توقف العمل بالظن على عدم امكان اليقين فقد عرفت انه حق سيما الحكم الذي كلفه سيما الحكم لو بعدم امكان اليقين ان كان عدم امكان القطع بالحكم الواقعي فمن البين انه لا يمكن القطع بمجرد العلم بعدم المخصص او دلالة العام على افرادها ظنية ثم الظاهر ان الكلام في هذه المسئلة ان شرط الظن او القطع لا يكتفي بدليل حراني ودليل فلو اريد القطع بالحكم الواقعي لزم اشتراط القطع بالحكم الواقعي في كل فرع يستنبط من دليل وكان كل مجتهد مصيبا وهو خلاف المعلوم من مذهب المخطئة وان اراد به عدم امكان القطع بالحكم الظاهري ففساده ظاهر ولا خلاف المنتقى عندهم ان الظن بالحكم الظاهري غير معمول به اصلا الا ان يقول به بشرط عدم امكان القطع الا على بعض الاحتمالات الضعيفة وقد اشرنا اليه في فواتح الكتاب واما ثانيا فلان توقف القطع بالحكم الظاهري على البحث عن المخصص والمعارض ثم وعند من يشترط البحث او يشترط القدر القليل منه تحصيل القطع بالحكم الظاهري لقيام الدليل على العمل بالظواهر وان اراد به ان مقدمات الدليل وشرائطه يجب ان يكون قطعية وان لم يكن مورثا للقطع فمع كونه تحكما يلزم ان يكون شرائط الخبر الواحد من اتصال السند وصدق الراوي وعدالته واشتباه ذلك قطعية ولا يكتفي بالظن في شيء منها اتفقوا مع الشك عن القطع وهو ظاهر الفساد وان ادعى ان خصوص هذا الشرط يجب ان كان قطعيا كان قريبا من دعوى التحكم ويمكن ان يقال مرادهم ان الاجماع على العمل بالظواهر وشيء من الادلة بدون القطع بنفي المعارضة لا يكون ظاهرا فلا يعمل به وفيه ان هذا لو تم لدل على اشتراط القطع في عدم المعارض واما المقدمة القائلة بان الظن لا يعمل به الا بعد اليأس عن القطع فلا

اذ الظن لا يصير عن الظاهر اشترط اليأس عن القطع بل انما ان يجعله ظاهرا مطلقا ولا يجعله

اذا امكن

لكن الملائم الحق ان القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل
الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يعملون بخبر الواحد ويتلقونه
لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره
ههنا بان يقال لم يطلب من المشار عليهم في المسئلة التوقف عن صاحبه حتى يبحث ويفتش
عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم
البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في
الكتاب بطريق اولى الثاني انه يمكن ان يقال معلوم من شأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم انه حين
احتجاج احدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى او الشيء دالة بعمومها الشيء اذا تلا عليه
الآية لم يجبه بانه لا حجة فيه فلعله مخصوص او مؤول فانتظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله ولم
يسمع المقابلة بالتحجج لشيء بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلنصبر حتى نرى ونجد
ما يؤول اليه البحث عن احد من العشرين والثالث في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت وأي تثبت فان
هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر
الذي لم يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل به واما الخبر الذي لا يظن
بالمراد منه فخارج عن مدلول الآية ومسكوت عنها قلت لفظ الآية مطلق لا تقييد فيه بالظن
بالمراد ولو صح تسلط مثل هذا الاحتمال في مثل العمل بخبر الواحد مطلقا لتقييده بخبر ظني الصدق او ما
او يقترن بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الآية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او
من دليل العقل وهو امتناع العمل بالعدم ترجيح معنى على معنى آخر وحمل العام على هذا البعض
المشترك حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة تختص به وبين القول باشتراك
جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما استشى او لا وخرف
من القول واي حاصل ان العقل يستقبح ان يتعبد الحكيم بالمجمل بخلاف العموم او ما يلف

العرف

العرف والعادة وان الشارع قاله قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر عند
انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون
به بعد تحقق شرطه وهو البحث عن المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريق آخر
او من طريقهم لتطرق احتمال انهم يعملون به بعد انضمام امثاله به من طريق آخر حتى يحصل
لهم حد التواتر او ان ارتبط لغة ينذرونهم بالفتوى لا باستجماع شرائطه واي حاصل ان الدليل
الدال على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب
ان اكثر الاصوليين في هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بما ترى
ولم يتفطنوا بمخالفته لاصولهم الممهدة وغيرها والصواب ما حررنا لك فخذه واحفظه
في سلك نظائره المخصوصة بهذه الحواشي   اذا تعقب المخصص متعدد سواء كان
جملا او غيرها اه   ثم لو تعمم الشارح احدها بعدم تقييد المتعدد بالتعاطف لا مطلق
ولا بحرف خاص وليس الآخر بالتخصيص والنكتة فيه ان التعميم الاول وان كان محل الخلاف
الثاني احد لم يرجع الوفاق في خلافه بخلاف الثاني فان كلام بعضهم يشعر بالوفاق
على ان لا خلاف في رجوع المخصص المتعقب للمفردات الى الجميع   وهذين القولين
للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال اه   هذا محل تأمل اذ على القول
الثاني الحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة بمقتضى ظاهر اللفظ سالم عما يوجب الشك
واما على هذين القولين فالعمل بمقتضى العموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء الصير العموم
والخصوص فيها محتمل التوقف على مذهب ومعنى لفظ مشترك بلا قرينة على مذهب آخر
فلا يرجح العموم على الخصوص الا ان يقال ان التوقف او الحكم بالاشتراك بالنظر الى نفس
المخصص ومن حيث تعلقه بأي شيء واما بملاحظة ظاهر لفظ العمومات لا بقاء او ملاحظة
ان الاصل عدم التخصيص يرجح العموم ولا يخفى ما فيه سيما اذا كان البقاء العموم محل لفظ

ولا يكفي ما فيه من الانحراف ولا سيما في كلامه من ان المراد التوقف في جميع
الامثلة المتعلقة الظاهرة بين الاستثناء وبين جميع تلك الجمل وما اشبه ذلك والاشتراك
بين المتعلقين فتأمل   وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اه   نعم بان رجح اليه ما جعله
ليس مجرد الاطلاق على القرينة   ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا اه   الظاهر انه قيد
للنفي اي ليس كذلك في جميع الموارد لكونه مشتركا كما هو قول المرتضى وان كان في بعض الموارد
كذلك كما ستبين وستعرف تحقيقه كذا قيل ويحتمل وجها آخر من الاول ان يكون
للنفي اي ليس ذلك الاحتمال لمجرد الاشتراك في شيء من الموارد بل لو كان في بعض
الموارد لكون وضع اداة الاستثناء عاما اذ لو احتمل وضعها لم يحتمل الاحتمال الآخر الثاني
ان المراد بالاطلاق ههنا الاستقلال اي ليس ذلك الاحتمال لكونه مشتركا مطلقا
وبالاستقلال بدون مشاركة لعموم وضع الاداة واستعمال هذه اللفظة بهذا
المعنى ليس ببعيد نعم الظاهر من كلامه فيما سيجيء هو ما ذكره القائل   فمن القسم الاول من
هذين اه   اي من الوضع العام للموضوع له العام المشتقات وفيه اشارة الى رد ما ذكره
شارح المختصر حيث عدها من القسم الثالث ومن المعلوم ان معنى المشتق مفهوم ولم يوضع
للجزئيات المندرجة تحته الخ الكليات الموضوعة بالوضع الشخصي الشبيه من بالكليات
الموضوعة للجزئيات المتعددة فكان النظر مع القسم الاول في سلك واحد انسب واولى
الا ان ما ذكره المصنف لا يخلو الا بتكليف لان الواضع انما تصور حين وضع المشتقات
معنى يندرج تحته مفهومات المشتقات ولم يعين الفاظها بازاء ذلك المعنى اعني
من قام به المبدأ بل وضعها لتلك الجزئيات الاضافية المندرجة تحته الا ان يريد
بتصور المعنى العام ما يشمل تصوره في ضمن تصور المعنى الشامل له ولكان المراد بتصور المعنى
الجزئي في القسم الاول غير هذا المعنى وفيه من التعسف ما لا يخفى فان قلت يكون المصنف
جعل من القسم الثالث ما وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات وذلك المعنى العام فقط

للاصل كذا قيل لا يقال مراده انه موافق للقول الثالث في الترجيح الى الاخيرة وحمله المراد
بالحكم ويشعر به تعليله الضعيف لانا نقول فلا وجه لتخصيص موافقته بالقول الاخير بل الاصوب
كان الحكم بالترافق بين الاقوال جميعها اذ القولان الاولان مشتركان في ذلك الحكم
والثاني يمتاز عن تخصيص الحمل الاول وعدم صرفه الى الاخير الا ما يوافق الثاني فكذلك
الثالث ان الاول فيما به اشتركا ولتفرقا فيما تفارقا واقول فيه نظر اما اولا
فلانه لا اشكال في موافقته للقولين الاخرين الثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير
الاخيرة اصلا لما ان الاصل العموم لانه له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق
في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في التصرف عنه والا لكان
ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان صاحب المذهبين كثيرا
وتصفوا في المسألة اذ ليس معنى التوقف انه لا يدري لانه لم ينظر بعد في المسألة بل نظر
ونحو فلم يؤد نظره الا الى التوقف غاية ما في الباب انه يجب على القائل بالنظر الى
وجوب البحث عن المخصص البحث عن وجود القرينة وعدمه وهو مفروغ عنه فيما نحن فيه
لغرض الكلام في مسألة الاستثناء مسألة واما ثانيا فلان قوله اذ بعد ملاحظة الاستثناء اه غير
صحيح الا على توجيه بعيد تأمله ان العموم والخصوص لا يصيران بمعنى لفظ مشترك اصلا
كيف ولم يحدث اشتراك في اللفظ الدال على العموم وهو الدال على الخصوص ايضا
فينبغي ان يكون لها التخصيص وعدم التخصيص وانما لم يكونا معنى لفظ من تلك الالفاظ
وجب حمل الكلام على انهما مقتضيا معنى مشترك وحالان من احوالهما ولا يرد
عليه هذا ان كون التخصيص حالا من احوال احد معنى مشترك لا يورث اثرا في عموم اللفظ
والعمل به واما ثالثا فلان قوله الا ان يقال ان التوقف او الحكم بالاشتراك اه يشعر
بانه زعم ان المراد بالتوقف والاشتراك التوقف والاشتراك في مجموع المراد من الكلام
ومجموع الكلام المركب من الجمل والاستثناء والهيئات التركيبية التي اشتمل عليها الكلام

[illegible]

هذا الا التحقيق له مصداق وفرد فان المشتقات من قبيل القسم الاول والحروف والمبهمات
ليس من قبيل وضع الالفاظ المتعددة بل من قبيل وضع اللفظ الواحد لجزئيات المعنى
قلت اشار بذلك الى الحروف والموصولات المترادفة مثلا فان الالفاظ المتعددة
المترادفة موضوعة بازاء جزئيات ذلك المعنى الواحد ولم تعين الالفاظ لكونها متصورة اجمالا
على هذا فان الالفاظ المترادفة المذكورة متصورة حين الوضع تفصيلا فان قيل لم لا يصدق
القسم الثالث على ما ذكرت من الحروف وشبهها اذا كانت مترادفة كذلك ليصدق
على المشتقات فحينئذ اختل الاقسام قلت ليس المراد بوضع الالفاظ المتعددة بازاء جزئيات
المعنى العام ان تكون الالفاظ موضوعة على الجزئيات كما في المشتقات بل المراد وضعها لجزئيات
ان تكون كل واحد منها موضوعة بازاء جزئيات ذلك المعنى كيف يكون واحد من الجزئيات
له معنى الآخر وليس في المشتقات كذلك بل كل واحد من تلك الالفاظ مختص بواحد
من تلك الجزئيات فلا تتقابل بين القسمين باعتبار جعل اللفظ مختصا بمعنى واحد في الاول
وكونه مشتركا بين المعاني وعدم اختصاصه بواحد منها في الثالث وان لم يكن مشتركا لفظيا اصطلاحا
لا باعتبار عموم المعنى وخصوصه فان معنى العام في الاول ربما يكون جزئيا اضافيا من افراد
في جنس الكلي كما ان الجزئي الاضافي في الثالث ربما كان معنى عاما وهذا المعنى وان لم يكن ظاهرا
من عبارته الا ان تحقيق الاقسام وتعيينها على ما سبق دفع فيه لعقضه وقد اشار اليه المحقق
فليس في كلامه تصريح بان الوضع فيها عام والموضوع له جزئي حقيقي وان جعلها من قبيل
ما يوضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة وهو يتناول الجزئيات الاضافية والحقيقية
فلا ضير في كلامه واما انه لم يميز الاقسام حق تمييزه ولم يعين جهة تباين وضع المشتقات
لغيرها من المبهمات وتشاركه مع وضع ساير النكرات من حيث ان المعنى الموضوع له
فيها واحد بخلاف المبهمات فان غرضه في هذا المقام لم يتعلق بهذا التحقيق والتفصيل
كما يعلم بالرجوع اليه   فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه   ليس الخ

انه موضوع

انه موضوع لخصوصية ذاته بذاته وتشخصاته بل انه موضوع له من حيث انه مشار اليه جزئي
حقيقي محسوس مثلا فلا يلزم انهم ما زاد على هذه المشخصات من لفظ هذا او نحو التفهيم من القرائن
الخارجية والحس والمشاهدة فان تعقل الجزئي وتصوره من حيث انه جزئي يكون بوجوه
مختلفة كهذا الكاتب وهذا الضاحك وتكيف تصور الجزئي باختلافها ويقع الحكم
المفيد على ما هو حاله بوجه آخر مراد ويمكن ان يقال ان عنوان الموضوع له في هذا مفرد مذكر قريب
مشار اليه والموضوع له كل فرد فرد من حيث انه فرده لا من حيث خصوصية ذاته لا انه موضوع
لهذا المفهوم الكلي ويكون الافراد لمجيئها بالحيثية المذكورة موضوعا لها لان خصوصيتها لها
على قياس ما قيل كون العام حقيقة في الخاص من حيث انه فرد للعام فلا توهم بعضهم في غرض
ما ذكره كصاحب فرق بينه وبين رجل ح لانه ايضا موضوع لجزئياته من حيث انه فرد لمفهوم
وهو واضح فيه نظر لان الحكمة تقتضيه كالضرب مثلا معنى كلي تندرج تحته جزئيات
فالوضع والموضوع له فيه عامان كذا قيل ويمكن ان يقال الوضع العام الموضوع له العام من
حيث ان الموضوع فيه معنى عام لوحظ بنفسه يسمى عاما ومن حيث انه لوحظ لخصوصه لا
بامر يشمله وغيره يسمى خاصا والمعنيان وان جرى على الاصطلاح الاول فيما سبق الا انه لكنه نبه
ههنا على صحة هذا الاطلاق ايضا بالاعتبار الثاني وان كان غير مشهور وقد يستقر على مثله
الفاضل الابهري في حواشي شرح مختصر الاصول والامر في مثله هين   موضوع للوضع
العام لخصوصيات الانواع قيل لا حاجة فيما اختاره الى مذهب المحقق بل لو كان الموضوع له
عاما ايضا للمعنى على ما زعمه فان مناط تحقيقه عموم الوضع وهو حاصل لا خلاف فيه في ادوات
الاستثناء اذ لا شك انها ليست موضوعة لاخراج شيء فاي كخصوصه عن اشياء خاصة
كخصوصها بل لوحظ حال الوضع هذا المعنى الكلي ووضعت الالفاظ لفرد او لكل ما ذكرنا
ظاهر انه لا حاجة في تحقيقه الى التمهيد الذي مهده اولا الا البيان الواقع ولا فرق في هذا التطويل
مع انه سيعرف حال تحقيقه وان العموم الذي ادعاه لا ينفعه في شيء انتهى اقول غرض المصنف

بيان لبطلان مذهب التفصيل باحد الامرين الترجيح على الاخيرة والجميع مذهب التوقف والاشتراك

والتفصيل في منع الالفاظ بهذا الاقسام المذكورة مما يوضح تصور المقصود ولعلك علمت لان المقصود

التوقف على خصوص احد القسمين وليس في كلام المصنف ايهام الاختصاص بل كلامه سياقا ولاحقا

صريح في انه لا يتوقف على شيء من الاقسام ثم لو قلت بان التفصيل لا يثبت المدعى ولم يذكر

امرا آخر يثبت به المطلوب الثاني وبيانه ذلك لان وضع الحروف من ادوات الاستفهام

كما يمكن ان يكون بازاء خصوصيات الاخراج يمكن ان يكون بازاء معان مشتركة بين

خصوصيات الاخراجات كذلك يمكن ان يكون بازاء معان مشتركة بين خصوصيات

الاخراج الاول فقط فمن اين الامر على ما ادعاه ويمكن ان يقال ان ترجيح الامرين في الكلام

شايع ذايع يقتضي كونه حقيقة فيهما لا انه وجه الاشتراك الضعيفة اصالة عدم الاشتراك

والمجاز وبعد النظر في ذلك ارادوا به التمهيد ما يوضح حقيقة فيهما لا على ما ذهب اليه وجهين

وسياتي كيفيته في كل مادة واني حذف الدليل واقتصر على الثاني لشهرة المقدمات

الدليل وكثرة الاستدلال بهذا الوجه فيما سبق على ان ذكره هذا المطلب وحذفه في المعنى

المقصود واختلاف الحال نوع طرقه في مواده وطرقه وموارده على ان الاستدلال على كونه

حقيقة في الجميع مذكور في الاستدلال على مذهب السيد على ما سيجيء ولعدم تمامه ما ذكره هنا

يثبت المطلوب بذا قصور فتامل لكن الحق ان الترجيح مثل هذا الوضع على الاشتراك مشكل

لكون الاحتياج الى القرينة وشبهه مشترك والفوائد لكن فيه لعدم تناهي معانيه غاية ما

في الباب ان الوضع في الاول واحد وفي الثاني متعدد وهو لا يوجب ترجيحا فلانه من قبيل

المشتق والوضع فيه عام الخ اشار بالاقتصار على عموم الوضع الى ان الموضوع له فيه غير

خاص اذ لو كان كذلك يجب التنبيه على ان الاشتراك بين الاقسام الثلثة في الوضع

والموضوع له وحيث اقتصر عليه فهم ان الاشتراك في هذا المعنى فقط فينبغي ان يراد في صدر

الكلام بالوضع لخصوصيات الاخراج ما يعم الوضع لا نه خص الوضع لمعنى تقييداته وحيث

علمت ان المقصود بهذا التقرير محض التصوير ما ذهب اليه الاستدلال عليه وانما يستدل

عليه بتقريب ما سبق من كون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل اندفع ما قيل العموم الذي هو مقتضى

عموم الوضع سواء كان في الاسماء المشتقة او اي مادة او الحروف والافعال هو عدم الاختصاص

بمادة من المواد من افراد الكلي لو لوحظ حال الوضع لا بالنسبة الى كل شيء وكل حال وهو ظاهر

لا ينفع فيما نحن فيه اذ لو قيل ان الاستثناء حقيقة ظاهرة في تعلقه بالجملة الاخيرة كما هو مذهب

ابي حنيفة لا يكون عموم وضع ادوات الاستثناء الا بالنسبة الى افراد هذا المعنى سواء

وضعها لمعنى هذا الكلي او للافراد وهذا ينفع في عمومها بالنسبة الى تعلقه بالكل الى القول لانه

يقتضي كونها حقيقة فيه وكذا عكسها على مذهب الشافعي واما على مذهب الاشتراك والتوقف

كيف يمكن ذلك العموم وهذا العموم على سبيل البدل ودعوى ان النعم وضعه باعتبار ملاحظة

معنى اعم من المعنيين فيكون في كليهما حقيقة على المتنازع فيه ولو قيل ان مراد المصنف انه يحتمل ان

كذلك فمن ادعى خصوص احدهما او الاشتراك فعليه البيان فنحن بهذا القول بالتوقف مع توسيع

دائرة الاحتمال نعم يمكن ان يقال اذا استعمل الالفاظ في معنيين ولم يدل دليل على كونه حقيقة

في احدهما خاصة فلا كونه حقيقة في الاعم منهما بناء على كون المجاز والاشتراك على خلاف الاصل

فلا يتم ما ذكره من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا او كلاهما عامان وغير ذلك مما ذكره انتهى فان

قلت اللازم مما ذكرت ان يكون وضع الحروف مثلا كيف يتعين ول الاخراجات باسرها

وان انه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فلا نعلم اي علم انه ليس حقيقة من قبيل المشتقات

قلت قد تقرر في موضعه ان استعمال الحروف ونظائره انما يكون في الجزئيات باتفاق

منهم انما الخلاف في وضعها هل هو بازاء المعنى العام ويستعمل في الخصوصيات هي بازاء او بازائها

ويستعمل فيها حقيقة وقد اختار المتاخرون الثاني وهو المذهب عندهم بوجوه ليس هنا محل

ذكرها ومن البعيد ان يقال بان استعمال الادوات الاستثناء بالنسبة الى بعض الكل

ليس من قبيل المتفق عليه بل من حيث فرد المعنى الكلي كيف واستعمالها بالنظر اليها على

نعم واحد منها ما يشهد به الذوق السليم وقس عليه الافعال فصار الحاصل ان استعمال هذه
الكلمات في الاخراجات التي هي دال على كونها حقيقة فيها والذي يتصور في الحروف
والافعال قسم خاص من الحقيقة مغاير لما يتصور في الاسماء اذ لا يعهد في الاسماء من الجهات
وشبهها وضع الادوات والحروف ولا يعرف اليه ضرورة ومن البين ان القول بمثل
هذا الوضع انما هو للضرورة الداعية اليه لانه خلاف الاصل ولهذا يمكن ان يدفع ما اوردنا
سابقا من ان مثل هذا الوضع ليس باولى من وضع المشترك فلا يمكن اثباته بالترجيح وذلك
بان يقال لما كان وضع الحروف لا على سبيل الاشتراك وكذا الافعال بعد جعله في خصوص
هذا المقام من قبيله بالنسبة الى الحكم الاخيرة وجميع الحكم وادات الحروف ليس يشترط باني معاينه
مثلا ان الجزئيات التي يستعمل فيها الحروف غير متناهية وتحقق الوضع الغير المتناهي على
سبيل الترتيب محال ودفعه لا يتصور من البشر والقول بان الواضع هو الله تعالى
وقد وضع الفاظا باوضاع غير متناهية دفعة واحدة لمعان غير متناهية لا يكفي فيه اذ امتناع
وقوعه من البشر كاف لجواز بناء الكلام المصون على مذهب القائلين بان الواضع هو البشر اذ لعله
عمر اسرا ثبت هذا المذهب وبني الكلام اهها عليه وقد اتضح بهذا بطلان القول
بالاشتراك مطلقا النظار انه قيد لدخول البطلان لا البطلان فيكون رفع الايجاب الكلي
كما يظهر من قوله فما لنا في التعليل لا سيما لعين كذا قيل ويمكن ان يقال للبطلان لان غايته ما
في الباب ان المستثنى يكون مشتركا في بعض الموارد بين ما يصلح لان يكون مستثنى من الجميع وما
يصلح ان يكون مستثنى من الاخير فقط ويبنى الكلام فيه على تحقيق الاستثناء وصيغة اداته
التركيبية بين الصفة والحال والاشتراك المستثنى واقع على مذهبي الاخير ايضا باتفاق من الصحابة
والظاهر ان هذا القيد في هذين المذهبين ايضا ما ذكرنا لان العود الى الجميع حقيقة مختصة به
والى الاخيرة مختصة بها باطلا مطلقا لا في بعض الصور فتدبر الا بدليل خارج النظام
اي بدليل خارج عن ظاهر الكلام ومفهومه لان ظاهر الكلام لا يدل على شيء من الامرين بـ

يجتمعهما على سواء فكيف يكون دليلا وقد طعن على احدهما وقيل اي الا بدليل غير ظاهر الكلام
من العموم الشامل للاحتمالين والاكتفي بما فيه من التكلف فان الاحتمال لو كان بالنسبة الى اصل
الكلام ولم يتغير ولم يكن هناك دليل ظاهر على العموم حتى يتغير بمعارضته فنقول
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له لتجويز جميع ذلك واحتمال التجوز ايضا يجوز الاستفهام
ويحسن له اذ لعدم الاحتمال لا يحسن الاستفهام الا ان يدعى انا نعلم ان طريق الاستفهام
متفاوت ويأتي لا انه دائر بين الراجح والمرجوح وهم باحد المقصود باحد الشقين
واما عن الثانية فبانه على تقدير تسليمه اه هذا اشارة الى عدم دلالة منفصلة على ان احدهما
حقيقة في ما هو الموافق لمذهبي التعميم والتخصيص ومذهب الوقف فان كل واحد من الاولين
يدعيان قيام الدلالة واصحاب الثالث يجوزونه كخلاف الثانية فانه موافق لما اختاره
المصنف ومن تبعه وهو اوضح الاول وسلطان الثانية وليس ان قال تبع تحقق اصل الاستعمال
في القرآن والسنة لها توجه بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف اه
لا يخفى ان عدم الدليل في شيء منها لا يقتضي تعيين مذهب الوقف اذ لعل الدليل قام على
احتمال آخر فاللازم من دليل السيد قدس سره ان لا يجزم بشيء من المذهبين ويتردد بينهما
وبين غيرهما من ذلك من الاحتمالات مما لم يدل دليل عليه فينحصر وقفه دائرا بين الاحتمالات
التي لا يدل الدليل عليها نفيا واثباتا واما جعل احد الشقوق الوقف بين المذهبين فقط
من المباني الاترى انه لو ذهبنا ما خذ الوقف شق للتردد لتراه في الاحتمال على اكثر مما ذكره
من التركيبات الثنائية والثلاثية والرباعية بين تلك الاحتمالات ولعل مراده ان
مجرد عدم ثبوت شيء من الامرين لا يستلزم الجزم بالاشتراك لاحتمال ان يثبت ما قلناه
اذ لم يفرض عدم الدليل عليه وان يؤول الامر الى الوقف بمعناه الشامل للجميع وهو على
المذهب المشهور ولا يحتمل ان يؤول الامر الى ثبوت احد المذهبين لانه خلاف ما فرض
اولا فتامل ويمكن دخلت المشيئة في كل هذه المواضع اه لعله اراد بكل هذه المواضع

ما سوى الداخل على الماضي او ارادة ما يشمله والحق ان الوقف عن النفوذ ما لم يذكر ما يصلح غرضا للدخل
على الماضي كالتبرك والتيمن ولعوده الى ما عدا ذلك واما ارادة ما يصلح غرضا لمن
الوقف بطريق التغليب او غيره فبعيد جدا   وعن الرابع ان صلاحية للجميع لا توجب
ظهوره فيه اذ لا   استفادة من هذا الكلام المراد بالصلاحية في هذا المقام هو احتمال تعلقه
بكل واحد من الجمل والوقف هو التوقف بين جميع تلك الاحتمالات والتشبيه بالجمع
المنكر يقتضي ان المراد بالصلاحية هو صحة الاطلاق المتفرع على كل من الاحتمالات وجواز
تعلقه بكل من الجمل فالسند لا يطابق شيئا من المذاهب والوجه في السند ان يقول
ان اراد به صلاحية الاول فلا نسلم او لا بد من جهة له تحتمل الكل منهما ان اراد به المساوي وان اراد
به الاعم فنحن نقول به ولا يتم المطلوب اذ ما من حقيقة الا وخلافها محتمل وان اراد به الثاني فالمراد لا
على الصلاحية في الحكم بحيث لا يخطئ في العرف فمسلم ولا يتجوز ولكن نقول به الصلاة
وان كان محتملا محمولا على ما يأتي في التجوز فهو على تقدير التسليم لا يستلزم المطلوب لجواز ان
يكون مشتركا موضوعا بالوضع العام للخصوصيات ومتواطئا بينها والعموم احد الاحتمالات
فلا يتعين وحديث الترجيح بلا مرجح قد علم جوابه مرة في المباحث السابقة
الخامس انه لو لم يرد ان الاستثناء   هذا الجواب يقتضي ان يكون الاستثناء للجميع ان
عادة العرب بذلك وعدم غيره وقد اشتهر الاستدلال على نفي الآخر من الاحتجاج بانه ان
تكرار الاستثناء لعقد مستهجنا ولو كان باعتبار الاول من الثلاثة لكان الاستثناء المتقدم
متعلق بالكلتين وهو خلاف الاتفاق فتعين ان يكون باعتبار الاخيرة في بعض الاحوال
لا يقال هذه الحجة تستدعي نمطا آخر من الجواب بان يقال الاستهجان في التكرار لما يحقق
الاستغناء عنه ببعضه كذلك يتحقق الاستغناء عنه بما لم يذكر من الطرق المختصرة وههنا طريق [illegible]
آخر اخصر من التكرار بان يقتصر على الاستثناء الاخير ويضم اليه قيد يصرفه الى الجميع سواء كان
مع القيد حقيقة في ذلك الانصراف او مجازا مع قرينة والاول على تقدير اختصاص

الاستثناء

الاستثناء بالاخيرة والثاني على تقدير حقيقته بشرط عدم بعض القيود والتي وقعت
عليه الحجة لما يتصرف في عبارة الذريعة وحذف منه بعض ما كان يحتاج اليه الجواب
زعما منه انه زائد فيه فوقع فيه نوع خلل وتحقيق المقام ان الدليل المذكور قد قرر في كتب الاصول
على وجوه الاول ان العرب اذا ارادوا الاستثناء من جمل متعددة اختصروا على استثناء
واحد بعد تلك الجمل والا لادى الى الاستقباح والاستهجان الا ترى ان تكرار الاستثناء
عقيب الجمل بعد كل منها والاصل في هذا الحمل الحقيقة وان كان حقيقة في هذه الصورة لم
يكن حقيقة في غيره دفعا للاشتراك واجاب فيه العلامة في النهاية بانه يمكن رعاية
الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة بما يقتضي عوده الى
الكل ولا يقدح ذلك في الفصاحة ولانا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول
الاستثناء الجميع سلمنا الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط بالمستحسن فانه لو وقع
الاستثناء كذلك لصح لغة وثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك انتهى كلامه
وانت خبير بان الاجوبة الثلاثة منع الاستعمال بمنع ما يقتضيه فالاول تسليم اقتضاء
رعاية الاختصار ترك التكرار ومنع لزوم الاقتصار على الاستثناء المجرد وثانيها تسليم ما تم
او لا مستندا بعدم قبح التكرار وثالثها منع رعاية الحسن والقبح في وضع اللغة غير المتبع
الاول قبيح وانما هو غير تام الا على ما اشرنا اليه من ان النزاع في الاستثناء المقيد
بالتجريد لا في المطلق والا فللمستدل ان يتمسك باصالة الحقيقة وبهذا يتم المطلوب
مع ذلك فهذه المنع غير مفيدة اذ الكلام في الاستعمال الذي لا يتصور الا بان يكون
مجازا او حقيقة مع قطع النظر عن القرائن الخارجية بل نفسه وانما الكلام في احديهما
ويمكن ان يحمل الاول على تسليم الاستعمال ودعوى انه مع الدليل والاحتياج اليه
لا في الاستعمال الاخر وهو دليل على عدم الحقيقة المتصورة من المناقشة بل الظاهر
ما استفدناه في الحاشية مع جوابه الثالث ما يستفاد من جواب العلامة والتقرير انه

يستعمل الاستثناء الا كذلك فاجاب بالمعارضة بان الاستعمال الا حرز او التام لا يستعمل
الا كذلك فاجاب بمنع الانحصار والظاهر ان التقرير الذي ذكره لا يلائم الدليل من الوجوه الثلثة
تكلف ان يحمل جوابه على الاستفهام من التهاية بان لفقده في كلام قيد الحان يقال لم استعمل
الاستثناء في الاخراج المتعلق بالحكم الضمني دليل يدل عليه لكن استعمل في المتصل بالاخرة
بشبهة وعدم الاحتياج الى الضميمة اية انتفاء الحقيقة المنفصلة واما المطابق ما في النور لعدم
خروجه صحة الكل بتعليل بان لفظة الكلام اه اورد عليه انه بعد التسليم لتسليم صحة مقدمة المستدل
لا يضره في دفع التعليل بل يتم دليله لجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة ولا يصلح
جوابا ورد دليله واتمام ما اورده على بعض اقوال المستدل فالصواب على هذا الشق ان يقال
انه يرجع الى دليله الثالث وسيجيب عنه والجواب عنه ان مراده ان هذا الشق غير مطابق
للتعليل لانه غير مراد ولما كان كذلك لم يحتج الى الرد والى تمام الاهتمام ببيان عدم
المطابقة في التعليل مع غاية ما في الباب انه طريق صحيح للتمسك به غير مذكور
ومثله لو لم يعلم جوابه في مطاوي الكلام كتب التعرض لو قعه وليس الامر كذلك فان
الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز اه كان عليه ان دفع محذور الكذب ربما احدى القرائن
التي توجب المصير الى المجاز وتقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان
قيام القرينة فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعا به لا يقتضي نفيا في بيان وجهه وسببه كذا قيل
ويمكن ان يقال معنى كلام المصنف ان محذور الكذب بنفسه لا يوجب الخروج عن مقتضى اللفظ
لما يأتي فيحتاج الى ضميمة نقل الواضع وبعد هذه الضميمة لا يحتاج الى الكذب اصلا فلا دخل له
فان قلت لعل الواضع انما نقل الواضع لا يكفي بما يلزم من عدم تعلق محذور الكذب لان القرينة
لو كان امرا مستقلا بالافادة لافادة التخصيص بلا فرق بينه وبين المستقل ودعوى تحقق النقل
من الواضع احدهما في المستقل وهو غير مقيد بالكذب به والثاني في غير المستقل وهو مقيد به
لتعسف في الصواب كان ان يقال لثبوت النقل من الواضع بالعقل في الكلمة

وان الفصل

وان الفصل في النطق عرفي يمكن ان يقال ان هيئة ما لاقى عن قرينة وكونه قرينة وهو الانفصال
فلا ينافي كونه قرينة على الخروج عن الاصل فيما ليس فيه هذا المانع وانت تعلم ان فيه جعل ان لا بد في
المصنف او مقصوده ان دفع محذور الكذب لا يستقل قرينة على التخصيص والتجوز وحينئذ الانفصال
والاتصال بدون النقل من الواضع لا يكفي اذ الدلالة اما عقلية او وضعية ظاهر انها لا تتحقق
لمجرد الكذب ربما لا بغيرها من العوارض والنهي جعليات لان دلالتها من حيث كونها مفيدة
عقلية من البيان انها لا تتم والاستناد بالانفصال والاتصال فقط اى بحر [illegible] ان تمسك الاوضاع
الوضعية فيتم ما على المصنف كما علمت وان كان الخط مراده ان الظاهر من المتكلم اه
يريد ان ظاهر المتكلم هو ارادة العموم في الاستثناء انما هو لعله لا يصلح هذه الارادة ان حمله
على انه لم يكن مراد اداة وانما الاستثناء بيان حمله على انه كان مراد الم زالت تلك
الارادة وفيه تكلف ثم تعليله بان لغة الكلم الاول صحيح لان في لغة الاصل ليس الاكونه
مخالف للحكم العام الاول الذي يقتضيه الاصل يعني الظاهر وفيه انه يمكن توفيق المعنى على
الوجه الاول ايضا لان من لغة الاصل اعني الحقيقة ليس الا ان لغة الحكم الاول انوى
يقتضيه الحقيقة ولا فرق يعتد به بينهما ثم منع ظهور كون المتكلم ذلك متمسكا بان للمتكلم ان
يحي بما شاء والبعيد في نفسه غير مشتمل على الملازمة المعتبرة بان المنع والاستناد وكون صدور
اللفظ بمجرده مقتضيا حمل اللفظ على الحقيقة اقتضاء ظاهرا غير مستلزم لرد الاستثناء
وشبهه والاقتضاء حتى يلتفت غير مراد ولا تنافي كون المقتضي لصحة الواضح نقل الواضع
على ما سبق غير دافع للترتب ومع ذلك لا يلزم منه ان يتوقف في الحمل على الحقيقة
اذ لا استبعاد في ان يكون اولا على سبيل الرجحان والظهور بارادة الحقيقة مع احتمال
طريان ما يوجب الرجوع عنه وقد مر غير مرة ان علاقة الجزء والكل اه الانحصار
العلاقة فيما ذكر فيه في هذا النوع من العلاقة تم لم يكن العلاقة تشبيه الاخراج من هذه الجمل
المتعاطفة المتلاصقة بعضها ببعض بحيث يشبه الجملة الواحدة بالاخراج من جملة واحدة

فان غاية ما يدل عليه   لو تمت مقدمات المستدل لو تمت على الورود عدم تخصيص غير
الاخيرة لا تجوز دة قال المجيب فلا ولم منع الظهور ح ولان هذا امر لو المجيب كذا قيل
وارد على قوله لكنه مع ذلك محتمل بهذه العبارة لكنه احتمال مرجوح بناء على ما ادعاه
المستدل من ظهور اللفظ في العموم وتخصيص به وعدم دليل على العدول عنه ولا يخفى ان الاحتمال
المرجوح لا يضر المستدل بل ان دعواه الظهور لا القطع فلا وجه لما في الكتاب من منع الظهور ح
اي حين تحقق الاستثناء ان امكن المنع والا فلا انتهى اقول ههنا لا بد من تمهيد مقدمة
هي ان الواضع وضع الالفاظ ظاهرة في معانيها ينبغي ان تحمل عليها ما دام لم يصرف
عنها صارف ووضع الفاظا اخرى ظاهرة في الصرف عنها والاصل والظاهر اتباعها
في استعمال تلك الالفاظ للدلالة وانه ما لم يتحقق صرف صارف لها عن ظواهرها
لم تصرف عنها واما ان الواضع لم يضع هذه الالفاظ الثانية لصرف الالفاظ الاولة
عن ظواهرها لكان لبعض محل لان هو فيه لا اصل يدل عليه الا اصالة عدم الوضع وذلك لا اصل
لا يكفي مع فقط ليصلح صارفا للفظ اخر عن معناه ودعوى ان صرف اللفظ عن معناه
الظاهر امر مرجوح فينبغي تنزيه فعل الواجب صنع الحكيم عن مثله مما لا يمكن فيه ما فيه
اذا تمهد هذا فنقول قول المستدل لا تخصيص الجملة التي يليها الاستثناء دليل اخر
ان اراد به التخصيص المتعلق بوضع الواضع وكذا سائر الاحوال فقد علم مما مهدناه حاله وان
اراد به التخصيص المتعلق بالاستعمال فامر الوضع باق على الجواز فيمكن حمل كلام المص ان
ما ذكر من الدليل ان التخصيص في الاخيرة متيقن بحسب الاستعمال مطلقا ولو كان بسبب لتعلقه
لغيره فيكون مرجوحا وغير جائز ارادة بحسب حكم الواضع لانه باق على الجواز لم يتغير حكمه
قبل الدليل وبعده ولا يخفى ان نظر المص لو كان على هذا الحال ينبغي ان يفصل
ادفع من هذا ثم الصواب في الجواب عن الثاني ان يقال انما يلزم تعلق المستقل
بغيره لو ترتب التعلق بالجمل من الاقرب الى الابعد بان يتعلق بالاخيرة اولا ثم

بما يجب ولهذا وهو غير لازم واما ما ذكره المص ففيه ما لا يخفى على المتأمل   والثالث هو المطلوب
اما ان يسند كل من الصفتين بالانفراد الى ذلك الضمير او يسند ورود ان الاخر او يجعل
الامران امرا واحدا او يسند من حيث هو واحد الى الضمير والاولان باطلان لمثل ما ذكره وفي الثالث
نوقش لا اذ لا نزاع في ان العامل الواحد يمكن ان يكون على معنيين وانما النزاع في اسناد كل
منهما على حدة على ما في الباب اذ قد يعبر عن معنى واحد بلفظين ولا يكون معناهما مرادين بل
معنى ثالث   بل يتجوز بالضمير عنه ا   لا يخفى ان التجوز في الضمير انما هو بالتخصيص او نحا
اخر من المجاز فالتعارض وقع بين التخصيصين لا بين التخصيص والمجاز فلا ترجيح على اي قول كان
كذا قيل وانت خبير بان الضمير ليس من الفاظ العموم التي يكون تخصيصه غير متجاوز له على الخصوص
بل هو اما مشترك معنوي طرأ عليه التجوز عن العموم او شبيه بالمشترك اللفظي بين العموم والخصوص
على اختلاف الرأيين والتخصيص الذي وقع النزاع في ترجيحه على سائر المجازات وفي كونه حقيقة
او مجازا هو التخصيص في الصيغ المختصة واما المطابقة بين المرجع وبين الراجع فلو لم يكن للصيغة
الاستخدام وهو من اقسام المجاز المرجوح بالنسبة الى التخصيص على القول الاخر بل لم يعهد اطلاق
التخصيص على المطابقة بين المرجع والضمير اذ لو كانت نعم علاقة التخصيص موجودة فيه لكن
لا ينفع فيما نحن فيه بصدده لان منشأ ترجيح التخصيص ليس هو العلاقة التي هي علة لكثرته وشيوعه
ولعل الشهرة لم تبلغ في الضمير مبلغها في سائر العمومات في ترجيح تخصيصه على سائر انواع
التجوز نعم يرد على المص ان الاعتراف بكونه تجوزا غير التخصيص لضعف القول بالوقف
اذ لا شبهة في رجحان التخصيص على الكل قد عرفت ان كونه تجوزا غير التخصيص لا يجوز
الا كونه مرجوحا بالنسبة اليه الا ان يفرق بانه ليس من جملة ما وقع النزاع في ترجيحه على سائر اقسام
التجوز بخلاف التخصيص او انه تخصيص من الصيغ الغير المختصة بالعموم بخلاف التخصيص المتفق
تحققه فيما نحن فيه والذي يدل على ترجيح التخصيص هو الدليل الذي اختاره المص لترجيحه على سائر
لا يجري فان الشهرة الواقعة في التخصيص وغرابة المثل به لم يقع في سائر انواع التجوز وكذا

ولكنه لم يقع الخلاف في كونه حقيقة او مجازا بل هو حجة من مفهوم المخالفة الا ان من [illegible] ولا
جعله بيانية ضعيفة قال [illegible] المحقق ان اغلب صور المفهوم المخالف حجة او لحقها [illegible] انما
الكلام في التردد بين الاغلب والاقل مع ان الاصل كون الكل كذلك لانه في مقام رد حجية
الخصم ومقصوده السلب الكلي فيكفي فيه زوال الايجاب الجزئي وههنا كلام هو ان دلالة
العام على الخصوص اضعف من دلالة المفهوم من جهة انه لولا آخر يمكن ان يكون مرادا
من اللفظ بخلاف المفهوم ودلالة المفهوم اضعف من جهة كونه بالمفهوم والمنطوق اقوى
فنتيجة ما في الباب [illegible] وهو الذي يستفاد من كلام المصنف ايضا واللازم منه التوقف والترجيح
بما خارج لا الحكم بالترجيح ثم يفهم بيان ما رام الخصم من ترجيح العموم والذي ذكره المصنف في الاستدلال
من ان جمع بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما ففيه ان الدليلين [illegible] لعموم
بالنسبة الى ذلك الحكم والمفهوم بالنسبة الى تمام معناه والجمع الذي اختاره الغاء لاحدهما
بالضرورة والغاية [illegible] هو العام في الجملة والعام بالنسبة الى [illegible] في الجملة ان لم يجعل خفيا ولا
معارضا للمفهوم وقبل الاخذ التفصيلي يرى ان الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المؤكدة واتفاق
الموارد في التقييد يرى المفهوم فيخصص العام بالمفهوم اقوى منه دلالة او مساو له فالكلام
فيما هو اضعف منه وما يراد من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى وعلى اعتباره بل المعتبر ما اعتبره
الشارع فلكن دفعه بانه لا خلاف في اعتبار الظنون وقوتها الحاصلة من دلالة الالفاظ وظواهر
العبارات انما الاشكال في غيرها انتهى فان قلت اعتبار القوة في المفهوم انما يتوجه لو
كان دلالة المفهوم دلالة وضعية حتى يلحق بظاهر العبارة ودلالتها وقد سبق انها عقلية قلت
لو تم هذا لم يكن دلالة المفهوم معتبرة اصلا لان دلالة عقلية غير وضعية والدليل انما قام على
اعتبار دلالة الالفاظ وظواهرها وان لم يكن من حيث الوضع والدليل الدال على اعتبار
الظواهر دال على اعتبارها لانه اما الاجماع او التتبع لاحوال الصحابة والتابعين في استدلالاتهم
وحججهم في المقامات المختلفة والمسائل المتشتتة ولا ريب يمكن ادعائه في المفهوم ايضا

١٦١ [illegible]

اما الثاني فظاهر واما الاول فالذي يريد ما انفهم منه وقوع الخلاف فيه وهو لا ينافي الحق ان سابق
ولاحق لكن لا يكفي ان شرط دلالة المفهوم هو ان لا يظهر بعد فائدة اخرى للقيد الزائد في المفهوم
ولو ارادوا ان [illegible] هذا القدر يقوي ما دل عليه المفهوم للحال ملحق بالقرائن [illegible] في ذلك
يصير التخصيص بمعونة القرائن لا بنفس المفهوم والنزاع انما وقع في التخصيص بنفس المفهوم بما هو
مفهوم لا بضميمة معونة القرائن ففي الكلام المنقول نظر اما اولا فلان [illegible] انما يناسب
التوقف لا التخصيص واما ثانيا فلان قوة المفهوم بحسب الموارد بسبب القوة بمعونة
القرائن وهو خارج عن محل النزاع ففيه اعتراف بمدعى الخصم وليس فيه تفصيل في المسئلة
يكون [illegible] كما هو الظاهر [illegible] ثم قال هذا القائل فان قلت عدم القصور في القوة
لا يكفي في كونه مخصصا بل لا بد من كونه اقوى ولهذا ادعى المستدل ان الخاص انما يقدم على العام
لكونه اقوى دلالة فيكفيه في عدم صلاحية كون المفهوم مخصصا للعام عدم كون المفهوم
اقوى ولا حاجة له في ذلك الى دعوى كون دلالة العام اقوى وما ادعاه احد القولين فان
لا رجحان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا يثبت العمل بالمفهوم لما هو مذهبه اذ ثبت [illegible]
[illegible] لكونه اقوى [illegible] لعدم كونه مخصصا
[illegible] المجيب قلت المجيب [illegible] المساوات كاف في التخصيص
[illegible] ذلك على الجمع بين الدليلين وعدم الغاء احدهما [illegible] في المسئلة على مختاره
وعدم جواز التخصيص انما يكون [illegible] ولدلالة العام اقوى فيكفيه المنع وكذا
الكلام [illegible] انتهى وقد عرفت ان الجمع بينهما انما يكون [illegible] لا
العمل بهما والقول ان الكلام المشتمل على العام معمول به في الجملة بخلاف المفهوم
[illegible] وان الكلام المشتمل على المفهوم ايضا معمول به في الجملة اذ الى [illegible]
من كل منهما [illegible] للدلالة على [illegible] والدلالة ايضا [illegible] منع للترجيح في ذلك
الفرض فتساوي دلالة العام في الجملة ودلالة الدليل [illegible] ولو تم [illegible]

الكلام لتوجه التخصيص على تقدير قوة العام ايضا اذ الجمع بين الدليلين الاقوى والاضعف اولى
من الغاء احدهما ولذا يجمع بين الروايتين الصحيحتين وان كان احدهما اقوى سندا او معتضدا
باخر مثلها وكذا الايتان وان كان احدهما اظهر دلالة ونحو ذلك مما يظهر بالتتبع والتحقيق
في هذا المقام منع اعتبار قوة المنطوق بالنسبة الى المفهوم بحيث لو لم يكن احدهما خاصا
والاخر عاما فيجمع بينهما بالجمع بين الخاص والعام والقوة المعتبرة بها مجموعة على ما ظهر للفقيه
ووجه ظاهر الا ان عدم الخلاف ظاهر وكان ما سلكه السالك لا خلاف
الا ريب في ظهور كون مفهوم الموافقة مخصصا للعام ووجهه هو تساوي الخبر المتواتر للكتاب
من حيث قطعية الطريق وظنية دلالة اللفظ مع رجحان الظن الحاصل بالخبر الخاص لكونه
خاصا فلا يجوز طرح احدهما بالكلية سيما مع كونه ارجح في الدلالة فتخصيص الكتاب للعام
بالخبر المتواتر الخاص جمع بين الدليلين مع كون المخصص ارجح في القوة كذا قيل ويمكن ان يقال
لا حاجة الى ان يجعل المشترك بين الامرين هو الظهور حتى يكون التقدير هكذا على ان
عدم الخلاف ظاهر ووجهه مع انه لم يرتفع الظهور عدم الخلاف سابق من ان ادعى نفس عدم
الخلاف ولعل عدم الخلاف فيه امر خفي لا يعلم الا بعد التتبع والاصوب ان يقال لما
اتم وفاق غير مختلف فيه ذلك ووجهه ظاهر ولعل الامرين اعني الاتفاق عليه والظهور وجه
ما لقوته والتصير دليلا عليه والمراد بالوجه هو الدليل هو عز شئ الاجماع وصار التقدير ان
الدليل الاخر ودرج رجوعا ثم عدم جواز الطرح والاخذ به المتحمل لجواز تاويل احدهما حتى
يجمع بينهما فينبغي ان يكون تاويل الخاص والعام كي يجمع بينهما مرجوحا بالنسبة الى تخصيص
العام حتى يتم المطلوب الا ان يكون التاويل داخلا في الطرح ويكون مراده به ما يتناوله
وفيه بعد والاولى ان يقال الاجماع المنقول على العمل بظواهر من الكتاب والسنة معناه
ان كلا منهما بالنسبة كحبيب اذا تعارض بعضها مع بعض ولكان احدهما خاصا حمل بكل حق
في مورده دون العام وكذلك كل منهما بالنسبة الى الاخر ويدل عليه استقراء عمل الصحابة

والتعليق

والتعلق والتعليم لعبيد عنه سائر الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم الاستفتاء عنها وبه فيما كان مخصصا
للاية ولا فرق بين السامع منه ص وبين المتواتر فالاقرب جواز مطلقا قيل
لا يكفي انه قد وردت اخبار دالة على ان الخبر لو خالف القران فاضربوه على الجدار
وهذا ينافي مختاره الا ان يحمل الاخبار على صورة عدم امكان الجمع او غير النفي ويمكن ان يقال
الاخبار المذكورة مخصصة لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه ولغيره من دلائل العمل
بخبر الواحد فالعمل بهذه الاخبار يستلزم تخصيص الكتاب بخبر الواحد وحمل الاية
الاولى على الاتيان اليقيني تخصيص للاية او الحقيقة بغير المخصص او بالمجاز ودعوى كون
ظاهره كذلك تحكم صرف وقد يقال تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص
ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان
ما يستلزم وجوده انتفاؤه باطل والتحقيق ان هذه الاخبار مجملة مختلفة المعنى متفقة
المضمون فالعمل بها مشكل والحمل على المناقضة محمل ظاهر لكن بناء على
منع كون خبر الواحد لا يكفي ان هذا يقتضي الحكم بعموم القران وعدم التوقف
في عدم كون خبر الواحد مخصصا له فلا يستقيم بناء التوقف عليه اللهم الا ان يقال
هذا المنع منشأ لطريقي التردد والتوقف لا الجزم ويكون مراده بقوله سقط وجوب
العمل سقوط الجزم بوجوب العمل وان كان محتملا وهو يستقيم كونه مبني للتوقف
فتأمل واقول فيه تأمل لان المنع انما يكون بالتردد فاذا حصل التردد توجه المنع واذا
توقف لم يبق للتوقف وجه ويمكن ان يوجه بانه ربما حصل الشك في التردد اي مجرد
احتمال عقلي يقدح في قيام الدليل او خطرة وهيئة لا يصل الى مرتبة يقدح في
الاذعان وهو يحصل التوقف الى ان يستالف ويكشف الغطاء وربما يقال ان
توجه المنع ربما كان في بادي الراي بدون تكرر النظر لما يكون في المكذوبات الغير
المستقرة واذا تكرر النظر وتحقق طريان الاحتمال اخذ بالتقرر جليه واستقر الخلاف

او الوفاق فلا يخفى انه لعبد ما يراه في المصنفات سيما من مثل المحقق والصواب ان الدليل
الذي يصلح الاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه
هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقل ما يخلو الواقع من عموم من العمومات القرآنية
او خصوصه وكذلك عمل الامامية بما يشهد به الاستقراء   ومنه يتقرر آخر وهو ان عام الكتاب
قيل انما كان هذا تقريرا آخر لا جوابا آخر اذ لا يتم التقرير الاول الا بدعوى مساوات
الظن بالخبر لظن المتروك او ارجحيته اذ لو كان اضعف لا يصلح مخصصا وتلك
المساوات لا تتم الا بما قال في التقرير الثاني انتهى وفيه ما سبق الايماء اليه من انه على تقدير
المساوات لا وجه للعمل على الخبر والحجة عموم الكتاب نعم لو كانت المساوات مع قطع النظر
عن خصوص الخبر وقطعية دلالته امكن الترجيح وليس كذلك بل انما حصلت المساوات باعتبار
الخصوص فلا يمكن اعتباره تارة اخرى للترجيح   على ان التخصيص اهون ان اتم ان النسخ
نوع من التخصيص اي التخصيص الازماني لا ادعي المستدل فكونه اهون منه مشكل الا ان يقال
انه اهون الانواع ويكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتامل في
كلام الشارح اشارة اليه كذا قيل وكونه اهون الانواع انما هو لندوره وكونه ابعد وجوه
خلاف الظاهر اما ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع فتخييل شعري
لا طائل تحته اذ غاية ما يمكن ان يقال ان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه واحداثه
ضعيف لاحتياجه الى العلة والمؤثر واما الرفع فلان الطالب لعدمه ايضا الشيء وبقاؤه والبقاء
قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد هو الفرق بين البقاء والحدوث
بالعلة او الى حد وقد تبين فساده في موضعه غير مؤثر فيما نحن فيه لان دفع البادئة عن البقاء
كمنع الحادث عن الحدوث وكثير الوقوع وان كانت كيف كان متصفا ذهني والكلام في
دلالة اللفظ والمذكور لا يدل على قوة دلالة العام على احدهما دون الآخر وان دل على كون
احدهما في نفسه ضعيفا لا ضعف والآخر الاقوى فان قلت ما كان البادئة غير محتاج الى



على تاثير كفى في البقاء عدم حدوث ما يضاده ويمانعه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا
الحادث الموجب له لكان منتفيا فكان خلاف الاصل فرفع البادئة مخالف للاصل وعليه
مبنى النسخ وتخصيص العام مبني على عدم حدوث الحادث اذ هو موافقه قلت ربما كان
الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ كذلك على انه مقتضية لتقييد لا يتجاوزه فيوافق الاصل من هذه
الجهة نعم فيه مخالفة الاصل من الجهة التي ذكرتم وربما كان العام حكما موافقا للاصل فالتخصيص
يوافقه من هذه الجهة على ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت للاعتبار ثم الشرح والصواب
في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل وانذر بالنسبة الى التخصيص   ثم بناء العام على الخاص
الظاهر ان المراد بالخاص هو الخاص والعام المطلقين لا من وجه لما يظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض
الاكثر لحكم تعارض العام والخاص من وجه ولا يخفى ان الادلة المذكورة لا تجري فيها فالظاهر
في تعارضهما اعتبار المرجحات الى رجحة من الخصوص والعموم فيختلف باختلاف الموارد
والموارد كذا قيل وفيه تامل ظاهر فان المحققين من الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها وبعضهم مثلوا
لها الاكثر اقسام المسألة لا تشتمل على الخاص وغير ذلك مما ان بينهما عموما من وجه وقد صرح البعض
في اثناء الفرض بقوله في المسألة لا تستقل البتة الا بالمفهوم من شرح الشرح انه داخل في
المسألة فادرج في بعض اوضاع البحث والادلة ومبادرته في الفروع المذكورة فان قيل كل من الآيتين
عام وان ذكرنا من الادلة يقتضي قلنا المراد بالخاص ما كان اخص بالنسبة الى العام بان يتناول
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص
من وجه لا في هذا المثال وغيره مما يتناول فيكون العموم والخصوص مطلقا في اصطلاح المشتركين و لو نقلوا
اهل اللغة انتهى كلامه وقد كفى صاحب كشف الاصول كلام صاحب المحصول ونهاية الاصول للعلامة
ولم يذكر ما ذكره اكثر اهل وجه ما صرح في خلافه نعم لبعض الادلة دلالة ضعيفة لا تفيد الثاني بهذا القسم
وهو الذي اورده شارح الشرح عليهم وسنبينه عليك ان شاء الله   ان تعميم القرآن وغيره كخبر الواحد
رابعه



العام على الخاص اه   اشارة الى ما نقل في النهاية عن بعض من شذ من الجمهور من التوقف في ذلك
كذا في الحاشية هذا اه مناسب لمذهب الحنفية باسرهم حيث ذهبوا الى تجويز حكم التعارض
في القدر المتناول والترجيح على الترجيحات الخارجية وكذلك حكم جهل التاريخ عندهم والمنقول
عن المحصول ان حكمه التخصيص ولم اجد تصريحا اخر به سوى ما ذكره في النهاية ثم المقارنة ان كانت
تتصور في الفعل والقول او الفعليين واما الاقوال فلا تتصور المقارنة الحقيقية فيها
والظاهر ان كلام المصنف المراد بالمقارنة ما يعم التقدم والتاخر على جهة الاتصال من ان التراخي
والمتقدم والمتاخر ها المتراخيان والاولان يستفاد البعض حكم القسم الثاني بدون استيفاء
اذ لا يلزم من تقدم الخاص على وقت العمل بالعام ان يبنى الكلام على جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب لجواز ان يكون بعده مثلا متصلا به فلا خلاف حتى لا يجوزه بعض ويخص الامر في النسخ والتردد
وهو غير مرتبط بكلام القوم فانه يلزم ان يكون الحنفية قائلين بالتعارض بين الخاص والعام
فيما يتاولاه عند تاخر الخاص وتقدمه متراخيين غير متراخيين وليس كذلك بل الخاص المتاخر
على هذا مخصص عندهم وبناء على تقرير التراخي واما العام فناسخ للخاص المتقدم مطلقا مع الجهل
ومتراخيا ولعل منشأ هذا التوهم ولو صح ما اليه من ان التقارن الحقيقي في الاقوال بعدم
استقراره غير ممكن والهذا انما ذكره الاكثرون وانتهى ذكره نظرا الى امكانه ولو في الفعليين
او الفعل والقول او من تبع العلامة في النهاية حيث فسر المقارنة بتاخر الخاص عن العام
على سبيل الاتصال ويمكن ان يكون مراده بالمقارنة ما يشمل التقدم ايضا ويكون التصوير
في صورة التاخر على سبيل التمثيل وكلام المصنف كحكم الامرين والمذكور في كتب الاصول
ما ذكرناه وقيل لو الاجماع لكان ذلك مطلقا محل تامل اذ ربما يمكن ارتكاب مجاز في
الخاص لئلا يلزم ارتكاب التخصيص في العام وقد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت
اليكم روايات متخالفة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهو يقتضي ان الخاص لو
كان موافق لمذهب العامة لتقدم العام عليه الآن لحمل المخالف في الروايات المذكورة

بلغ ...

على ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه وكثير طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما يمكن فيه الجمع
بينهما بحمل العام على الخاص انتهى وفيه كثير اما اولا فلان هذا القائل اعترف بما فيه مستفيضة
عنه ان الكلام في الترجيح بين العام والخاص من حيث انهما عام وخاص مع قطع النظر عن المرجحات
الخارجية والا فيرتكب الاحتمالات ويشكل وعلى هذا لو كان المجاز في الخاص اظهر من التخصيص
يرجح الامر على الترجيح الخارجي بدون رجحان العام عليه لظهور دلالته على المعنى المراد منه وكون الخاص
غير ظاهر في المعنى الذي وقع التعارض باعتباره واما ثانيا فلان خلاف المنطوق الذي يتناول به الخاص
ان كان من قبيل المجاز فقد ظهر ان كل من المرجح بالنسبة الى التخصيص لشيوعه واكثريته على ما
تقرر في الاصول وتقرر ان الادب حتى قولهم في كونه من المجاز او من الحقيقة وان كان من قبيل
الحقيقة فاما ان يكون مع قرينة ظاهرة في الدلالة فلا مرية في ذلك وان كان خاليا منها عنها ه
فهو مجمل وقد تقرر عندهم ان المجمل لا يعمل به مطلقا فضلا عن ان يخصص به عام واما ثالثا فلان
هذا الكلام يستدعي ان يقدم الانواع المجردات على التقييد بحمل الامر على الاستحباب مع معارضة
المخصصة وهو مع كونه محل تامل والقوم ايضا غير قائلين به بل يرجح المقيد في اكثر المواضع على
خلافه مما لا يتوقف عليه المسألة فلا يتبين التصحيح بكلامهم وجمع مع الاخبار الترات الدالة على
انه لا طريق الجمع باسرها ثم يتوقف على عدم امكان الجمع بينهما بالتخصيص ودعوى عدم الوثوق
جميعه وهي شاذة الى الجمع فيما قد اشير اليه مرارا ثم المعمول بتلك الروايات مختلفة جدا او وجوه
الترجيح المذكورة فيها متعددة   لكان نسخ له لا تخصيصا للعام والا لزم تاخير بيان العام
المذكور عن وقت الحاجة اليه اذ المفروض بعد حضور الوقت العمل به وهو غير جائز ولا يخفى ان يشكل
كون الخاص ناسخا ان كان من كلام الائمة عليهم السلام سواء كان العام من كلامهم ام ادعى كلام الرسول
اذ لا يتصور النسخ من الائمة الا ان يقال كلامهم ح دال على وقوع النسخ في زمان النبي كما
قيل وايضا يشكل فيما اذا كان الخاص من الاحاد والعام من الكتاب فان نسخ الكتاب بالاحاد
قد ادعى العلماء من قريب الاجماع على امتناعه فينبغي عدم الالتفات الى مثل هذا الخبر ح بل

العمل بأخبار الآحاد ويثبتوا المخصصة للقرآن بعد وقت الحاجة إلى العمل والظاهر أن يكون مثله كاشف
عن وقوع النسخ سابقاً فإن قلت الأئمة عليهم السلام نقلوا المخصصات للقرآن عن النبي صلى الله عليه وآله
في حينه ودعوا أنهم إلا أنهم عندهم علم الكتاب فإن غيرهم فنقلهم عليهم السلام مخصصاً كان أو ناسخاً قولهم
ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنهم عليهم السلام قد تبين لهم كونهم أهل بيته مبينا
للأحكام ومستودعاً لأسرار النبوة وما يحتاج إليه الأمة فلو وقع تأخير البيان في السؤال عنهم
والاستكشاف عن حقيقة الحال من جانب الأمة لكن ذلك تأخيراً لمعنى وبه يندفع السؤال
الأول الضلال لأن المختصين ناقلون عن النبي صلى الله عليه وآله لا أنهم شارعون عنده في القسم
على المشهور من مذهب أصحابنا فطريقه طريق قول الراوي لنسخ الرسول صلى الله عليه وآله
وقول المفتي بالنسخ فلا وجه للإشكال ولا حاجة إلى أنه كاشف عن النسخ بل هو الناسخ حقيقة
لكنه منقول مأخوذ من صاحب الشرع بني على جواز تأخير بيان العام إلى وقت
الخطاب وهو مختلف فيه ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة إذ الغرض أنه قبل حضور
وقت العمل بالعام ولم يستدل المصنف على سقوط هذه المسألة ههنا وسيعلم تحقيقه في البعد وذلك
وهم الحانوت من الشيخ ثم يقولون أما التخصيص والنسخ كلاهما فلو ورد مثل ذلك ظاهرا
لكان كالحبلي المتعارضين فلا بد من الجمع بوجه آخر كالتقية أو ترجيح أحدهما من مرجح خارج
والظاهر من كلام المصنف أنه يطرح الخاص المتأخر وتعيين له وجه إذ ترجيح جميع العام مطلقاً عليه
لا باعث له ولكن أن يكون الرد لمعنى منع وقوع مثل ذلك وعدم إمكانه فالمسألة
ما يكون فرضية غير مشتمل على طائل وإثبات أن الواقع في المثال المفروض منه هو ورود
الخاص قبل وقت العمل بالعام وبعد أصل وروده لأنه خرط القتاد لنا أن الدليلان
تعارض فقال في الحاشية في الأدلة على ما أشرنا إليه أنه لو لم يخص العام المتأخر بالخاص المتقدم
لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف وأما الملازمة فلأن دلالة الخاص على مدلوله قاطع
ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام من البطلان القاطع

بالمحتمل لكنا البطلان القاطع بالمحتمل وأما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء أوليا وأما
بيان عدمه في الأصل لأنه لو قيم الأدلة في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة
العموم لكون قطعي الدلالة إذ لو كان فيه عموم من جهة أخرى لم يلزم كونه قطعيا فلعل المثال
وقيل إن أراد بهما عموما وخصوصا من وجه فليس من محل النزاع وإن أراد المطلق عموما
وخصوصا مطلقا فدلالة الخاص على فرده قطعي والعام ظني انتهى كلامه وفيه نظر أما أولا
فلأن كلام المصنف صريح في إرادة الشق الأول فالترديد المذكور قبيح فضلا عن القسمة وأما ثانيا
فلأن خروجه عن محل النزاع لا يصح دعواه بدون شاهد في مقابلة إمام من أئمة الفن لا سيما
كالمصنف على أنك قد عرفت مما ذكرنا سابقا أنه داخل في النزاع وأما ثالثا فلأن المصنف لعله
بعد ذكر نكتة العدول عن هذا الدليل ويكفي كونه مختاره في المتن أنه تساهل في ذكره
في الحاشية سواء كان ما ينفيه دليله أو أنه من جملة ما يقع النزاع فيه أو أن المقصود ترجيح أحدهما
على الآخر ولا يمكن الفاضل كونه مرجوحا نعم أورد على المصنف أن اختيار تقديم الخاص المقدم مطلقا غير
موجه إذ هو داخل في القسم الثالث الخفي فإن كان ورود العام قبل حضور وقت العمل
لم يتجه جزم من العمل به إلى الخاص مع بيان تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا يتم الأدلة على مذهب
المانع منه إلا على رأي المصنف وأضرابه فإنه لا يبالي حينئذ وإن أراد على هذا المعنى ترجيح الخاص على العام
في القسم الأول أن حمله على التقارن الحقيقي والأمر مع بطلان أحد القسمين الآخرين وكان حكمه
حكمهما لا الإطلاق الذي أطلقه المصنف ومن الغرائب ما قاله بعضهم في أن التوليفي المذكور في أنها
أقيمت على حكم الخاص والعام المطلقين وأما القسم الآخر من المسألة فإنما يثبت تقدم القائل بالتفصيل
أو الكلام في تقديم الخاص على العام لأن في تقديم المقدم على المؤخر ولا تمييز في الصورة فضلا عن مقام حتى
تقدم وما ظهرت على الطرف منه إنما القائل وكذلك في القسم الثالث من المسألة في أن ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام لا يقتضي نسخه لجواز أن يكون العام المقدم بيانا للخاص المتأخر
وورود قبله لا يستدعي البداء على جواز تأخير البيان بل يمكن أن يكون من باب تقدم البيان

شکر که باین محکم رسید آمد   تا نامه صبا ... آمد

ان كيفي القسم الثالث بالعام والخاص المطلقين ويندرج العموم من وجه في تقديم الخاص فيسلم القسم الثاني من العقار ويبقى الكلام في الثالث واما الايراد على التدليس المختار بانه انما تم لو لم يمكن حمل الخاص على مجاز راوي ... العام او لو امكن ذلك لم يلزم من العمل بالعام الغاء الخاص بل انما يلزم منه حمل الخاص على المجاز فهو يرجح من العمل بكل منهما الا ارتكاب مجاز في الاخر ولا يلزم الغاء او النسخ فلا بد من ملاحظات ترجيحات المجاز في الطرفين من الشهرة والشيوع وغيره وذلك يختلف باختلاف الموارد فقد عرفت ما فيه ولا الاختيار فيه ايضا اسوة النسخ وغيره ... لتقتضي الغاء الخاص بعد ابتنائه على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ والا تكون لشيء على التقديرين كذا قيل ولعله اوجه اعتمادا تمت حاشية معالم الاصول من تصانيف جامع الاصول والفروع حاوي المنقول والمعقول العالم الفاضل الدقيق المحقق المؤيد بالفيوض القدسية وعناية الرحمانية مولانا ملا ميرزا الشيرواني رحمه الله تعالى بمحمد وآله الاطهار والائمة الاخيار وصلى الله تعالى عليه وآله تحريرا في يوم ... الاربعاء في ... ثالث عشر ... جمادى الاولى ... ١٢٣٣

الحمد لله ...

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في يوم الاربعاء في ثالث عشر جمادى الاول سنة ثلثة وثلثين بعد الالف من الهجرة النبوية بيد اقل عباد الله علما واكثرهم زللا فرج الله بن عبد الجبار ... في ايام اشتغاله بتحصيل العلوم الدينية في المدرسة ... غفر الله له ولوالديه ... ولجميع المؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم

قد جرت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي واما الشارح فلم يتعرض له لان المقصود بالبيان هو الاول فالفائدة فيه اما اظهار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه او التنبيه على توافق المعنيين في المصداق وصحة ارادة كل منهما من اللفظ لا يخفى والجزء يعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها ادنى الفقه على الاصول ولا ظرفية لما مر الحقيقة فلا تكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبتنى عليه الشيء كما قاله او اليه يرجع ما في القاموس من انه اسفل الشيء وفي الاصطلاح يأتي لمعان منها الدليل كقول الاصل في المسئلة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه كما ذكره اما فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم كل بالادلة الاجمالية ودخل فيه العلم بحال الظني والمستقصى لتعلقه بها في الجملة وكذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما التزم من ذكره في بعض الحدود واما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما التزم من قول بعضهم انه الزكاء والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه في العرف لا خصوص المقصور ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق والا لعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بين الاسم والكافر فان التصور كحصول للكل وليس فقيها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع اخراج التصور عنه بالادلة فان الدليل هو الحجة وان قول الشارع لكن يلزم على التقدير خروج العلم بالمنويات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبادات فانه من الفقه وليس من العلوم المقصودة وينبغي بارادة الحكم بكونها اسماء المستحبات المعينة كما القول الصلوة اسم لركعات الا ان كان المخصوص

والمذكورة للقدر الجامع من المثال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق والنسبة التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعلى ما يعم الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعنى والمعنى له شرعا والحق بالحمل المذكورة اولا دون الاولين وان اوهمه بعض عبارات القوم لما كل ما استند الى الشرع كما ان غير المذكورات والتخيير فهو ثم حقيقي والمناسب للاصطلاح المشهور من المعاني المذكورة احد الثلثة المتأخرة فان ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول منها من الخفاء والتكلف الخارج عن التسديد او ما في الجميع من عدم الملائمة لتردد الاحكام عندهم بين الواقعية والظاهرية واولها الثلثة الاخيرة ما لا هو الثالث فان الكلامات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بها لو كان الحاصل من الادلة لا العلم بالادلة انفسها وان توقف العلم بها عليه ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الكلامات مع اشتهاره غير مستقيم واما الخمسة المذكورة المشهورة ففيه ضعف بحمل عليها كتب الفقهية عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات كان المقصود الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها والانسب ارتكاب التأويل في الاحكام الوضعية بما يرجع به الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف يستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية كاحتمال قصد الايضاح فيهما كان الاحتراز مشترك بين الوجوه الثلثة فلا ترجيح به لبعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنايع او بمقتضى العادة او العقل المحض وبالفرعية العقائد الدينية

وبالادلة يحصل العلم بضروريات الدين او المذهب لا استغنائها عن الدليل ولذا علم الله
تبارك وتعالى لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام لاستفادته من الادلة
القطعية الضرورية وتنزههم عن الظن من باب العصمة عن الخطاء او عن التقصير في النظر وان اريد
في اليقين لعموم منصبهم عنه الا ان العلم الضروري ادعى في القبول فيجب حصوله لهم بدون
اللطف والعصمة من طريق السمع وتوسط الاسباب الاتية في الضرورة فانها وسائط
في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية لها ذوات اسباب لكنها غنية عن النظر
في السبب بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء والعلم بذواته الذي هو سبب
العلم بمعلوماته فانما يلزم ان يكون علمه تعالى مسببا لا مستندا الى الدليل من السبب فلا يحتاج
الى اعتبار قيد الحيثية والادلة واحترزوا بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية فانه من
الدليل الاجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
وانعقد الموضوع وهو انه رايه بهذا الاتي في الاصول من تحقيقه اذ الاصول انما تعدد
وكذا اتحاد علمه على الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند الى قوله المستند اليها لان
المعلوم في العبارة الاسناد اليها ابتداء من غير واسطة ولا اختلاف لعلمه باختلاف عبارات
المجتهد وضوحا وخفاء او اختلاف فهمه في كيفية نظره الى مراتب الثبوت عنه كسماعه
بالمشافهة او بالواسطة مع قوة الوسائط او كثرتها وكذا اختلاف المجتهدين في الفقه او العدالة
ان اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذه الجهة لا تقتضي استناد المقلد الى
الادلة التفصيلية اذ لم تكن بها ادلة المسائل المنصوصة المنسوبة الى الشرع او الامور المذكورة
خارجة عنها وان اقتضت التفضيل في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغني عن هذا القيد
بدلالة الادلة على التعدد والتنقل في علم المقلد وانه لم يكتف به لاحتمال ارادة الكلي خصوصا
مع حمل الكلام على التعريف ولو قلنا في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية الفرعية
من جهة تفصيلية لما احتاج الى القيود مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤال
لان المشهور ان احدها سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة

الظنية

الظنية كالاخبار الاحاد التي هي ظنية سندا او متنا او دلالة ولتعارضها وعلاجها وقد تطرق
الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ودسائس الغلاة واندراس القرائن وتجدد الحوادث
الصادرة عن التقية وقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم اوسط
مراتب الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل
والوقائع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الاراء ولا يتعدد
بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد
يخطئ لاحتمال ان الظن ولكن المخطئ معذور ماجور بما ادى اليه ظنه من الامور
فهو في كل مسئلة ظنية حكمان الحكم الواقعي فقطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي
الذي وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين اما ان هذا
مما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الاولى وجدانية والثانية
اجماعية ومقتضاهما القطع بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن
ممتنع على هذا الاصل وانما يتاتى على راي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم
الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم
الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كالمخالفة
المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية كما هو مبين في الاصول وهو من ضروريات مذهب الامامية فلا بد من التاويل
ورد الكلام الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن
كما صنعه بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي
في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب دخوله في حده
وليس الا بارادة العموم من احدهما ولا يتحقق الا بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة
كما تقدم او اطلاق كل من العلم والحكم على المعنى الشامل الاعم شايع كثير والحمل عليه منهما شايع

المذکور وقد اجيب عنه في المشهور بان الظن هنا وقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية
الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني ويرد عليه
ورود ما في المصوبة والمخطئة معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق
اختص بالمصوبة ولم يتم على قول غيرهم فان في المعالم وكانه لم يتفطن غيره ممن تلوا اقتفوهم
على هذا الاصل نقضه من حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما
اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة فيما
ذكرنا من الوجهين ولا ثالث لها وقد يقال بتعين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه
بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المتقرر ان التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد
التفصيلي كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا
ما ادى اليه ظني ناظر الى تفصيل الادلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة
مسئلة وان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في
الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه عن الدليل اجمالا محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وبالجملة
نعم يمكن ترجيح الوجه الاول لظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير في انها
خصوص الايات والروايات والاصول والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان
المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة لها ظاهر معلوم واما على الثاني فالدليل ما سبق من
المقدمتين ورجوعها الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بدقيق النظر ولكن
الانسب هو الاول اولا ويرجحه الضابع تبادر الاحكام الواقعية من مطلق الاحكام
ان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة
وهو التفقه في الدين المأمور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الاحكام
الواقعية الالهية التي شرعها الله لعباده وبينها النبي والائمة عليهم السلام وجعلوا العلماء
بها حكاما كما في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ومعرفة الاحكام
في هذا ونحوه على الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف التعرف في العلم والمعرفة بالحكم على
سبيل المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود والمقرر اقامة الظن وقيامه مقام العلم اذا تعذر
فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع بغيره وقول الفقهاء هذا حلال وهذا
حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييده بجهة مخصوصة تقتضي ان يكون ظرفه الواقع كما هو شأن
القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية فيكون مقصودا في غيرها فان كلامهم في الكل جار
على نمط واحد ويدل على ارادة الواقع في تلك الاحكام نقلهم الخلاف في اكثرها وحمل الخلاف
على الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا محل للخلاف فيه وكذا استدلالهم
عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة للاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية
دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب
من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد ما يعم الظن
ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان استعمال العلم لا يختص بالفقه
بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها وانحصارها
بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها
من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة والاعداد فلا يعلم
فيها في الظن فينبغي البناء عليه في الاستقامة واطراده وان امكن توجيه بعضها بعزه
فان اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها بذلك تحكم ظاهر هذا ما قصدناه من الانتصار
للوجه الاول وقد تبين لك بما سبق ان العلم حقيقة وشاع في الشايع وان مدار العلم
على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية
الحقيقية وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا انما يحصل للفقيه من الادلة التفصيلية
وليس فقها فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المعلوم من التحديد لا يكاد
يسلم من الدور فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان

الظن بالحكم الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فحسب ان الحكم
يراد من الظن بالحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والظاهر ان هذا الظن غير معتبر في الفقه والكفاية
علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من المقدمتين القطعيتين كما صرحوا به وقد اخرجوه عن
الفقه بقيد التفصيلي ومقتضاه دخوله فيما تقدم من القيود فلا يكون المراد بالاحكام
خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا لخرج علمه بقيد الاحكام ولم يتوقف على شيء
آخر والظاهر مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد ولما
كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك
ودعوى ان علم المجتهد فيها هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالاحكام
الظاهرية تحكم محض مع بقاء العلم على ظاهره من القطع   ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون
المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى عن الحكم صارف يصرف عنه ولذا لم يرجع قولنا
زيد اسد والمنية سبع الى [illegible] بالادراج على التشبيه البليغ ولما كان معناه زيد كالاسد والمنية
كالسبع وما يحكم في اهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل
ومقام التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن
افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المترتبة كان استعمالا مجازيا لو صح
لافادة الحمل في التشبيه افادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه
فرد منه حقيقة ولذا حمل عليه ذلك حمل المواطاة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين
انه لو حمل الحمل على الافراد المشابهة بالافراد الحقيقية من غير تجوز ولا ارتكاب
خلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون
قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع
بحكم على شيء واحتمل فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات
المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه التحديد فالواجب فيه البناء
على الظاهر اي الظاهر من الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة

وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل وتيمم
التراب [illegible] مع الاكل سهوا صوم على غير ذلك وايماء الاخرس واشارته صلوة وان لم يكن
الحمل على حقيقته فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك
في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل
بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما لم يخرج بشهوة ودفق مع ان
ذلك حيض ومني قطعا [illegible] فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم
اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم
بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه
بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق
به غرض شرعي ولا فائدة تترتب في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية
تأبى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت
الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها والمقصود بيان
الامارات الظنية والعلامات الغالبة فيبني عليها الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت
الاصابة بان كان من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم انه
عليه السلام في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي
الى معنى آخر لان الاحكام الواردة على الحيض انما هي التي اتصفت بالحيض المعروف لغة
وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء المطلق [illegible] الورد غير مطهر والبول
نجس والدم نجس   الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة
ما لم يقم دليل على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها ان تكون الكتب المدونة فيها
مرجعا للمحتاجين اليها من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الاخبار والاشعار ومع احتمال

النقل والنحو فيما ذكروه لا يتم الغرض المذكور قطعا فاذا شك في النقل الى لفظ الاصل لا يجوز الا
الدليل لقطع العذر ويوجب الانتقال   تنبيه قد ترى افراد اللفظ واشهرها بالقياس
الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ الموضوعة
للمعاني الكلية يتبادر منها الافراد الشايعة المتعارفة وقد يتفق ان يكون افراد الكلي متفاوتة
في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم من الغالب اختلافها في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة
اليها مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى البعض اشد واولى منه في البعض الآخر فان
الاشد والاولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الاسباب التي رجعه لكثرة
الوجود وندرته وشدة الاحتياج والحاجة الى اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى لهذه الافراد
الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية بنفسه او بواسطة انه خارج الى غير ذلك
من الاسباب التي تختلف بها حال الافراد وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ
في الاعم حقيقة في تلك الصور باسرها وليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم
كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الاصلي ولا مراعى فيه وجه
العلاقة بينه وبين غيره كما هو شأن المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة
هو فهم المعنى من اللفظ لنفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة ونحوها
واما التبادر الحاصل بالاسباب التي رجعه عن اللفظ فليس ذلك من امارة الحقيقة
ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو الى ان الواو لا تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وهشام
وابي عبيد القاسم بن سلام والاخفش وقطرب وثعلب وغلامه وابي عمرو الزاهد وابن برهان
والربعي وابن الانباري ودرستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي
والرازي في تفسيره والشيخ في الرسالة النيابورية وظاهر التهذيب والعلامة في تمهيد التذكرة
واصول المنتهى والشهيد في غاية المراد والذكرى وكل من احتج بها على الترتيب بين الاعضاء في الغسل

وهو كثير في كلام العرب وليس القول به شاذا كما ظن ولا
ترجيح للتأسيس على التأكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس فقد نبه القواعد والتمهيد
والتسهيل والتصريح انها للترتيب كثير ولعكسه قليل وزيد في غير التمهيد رجحان المعية فتحمل
عليها عند الاطلاق ثم على الترتيب صرح بذلك الازهري وقال انه تحقيق للواقع لا قول
ثالث وهذا مع التصريح بانها لمطلق الجمع كما هو المشهور يعطي ان المراد نفي الاختصاص بحسب
الوضع فلا ينافي رجحانه لامر خارج ككثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في الغالب
ولعله المقصود في قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين ويرتفع التعارض معا
ويرجع الاثبات الى دعوى غلبة الترتيب مطلقا لكن المشهور عن الفراء انها للترتيب اذا
استحال الجمع وحكي ذلك عن الغزالي ويلوح مما نقلوه عن هشام والدينوري وهو مبني
على غلبته على العكس من الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال الوضع فيه
ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابعة للاشتراط بخلاف الترجيح اذ الغالب اختلاف
افراد الموضوع له في الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام القرينة
في الاستعمال الى رتبة على خفائها وخفاء العلاقة فيها وعدم ظهور ملاحظتها حال الاستعمال
ووقوعه كثيرا مع الكمال بكمال ولمبالغة سيبويه في النفي حتى كرره في خمسة عشر او سبعة
عشر موضعا من كتابه ولاطباق جماهير اهل الادب على ذلك حتى لا يلتفت لدعوى
السيرافي والفارسي والسهيلي والرماني والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونقل ابن علي
منهم على انه قول جميع النحويين البصريين والكوفيين ولهذا يقوى ما قلناه في تنزيل
كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا فان حمل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح
للقول المثبتين والا فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما ان تدل على الترتيب
اصلا او تدل عليه بالوضع والاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه خمسة
فيها اضعفها الاول   الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون لتعلقه به من حيث
الاقتضاء او التخيير وينقسم الى اقسامه المشهورة ووضعي وهو ما يكون لتعلقه به لا من حيث

الجهة بل هي وضع الشارع وتنقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب
ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا ذكره الشهيد طاب ثراه في قواعده وغيره
وفيه نظر من وجوه الاول ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون
علة ومقتضيا لحصول المسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة
ومقتضيا بل يحتمل كونه من قبيل الامارة الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده
بخلافه كقولهم الزوال سبب لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشاءين فان الزوال
والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هناك شيء آخر وكل
منهما امارة كاشفة عن ثبوته وقد يتم ذلك بحمل العلة على ما هو اعم من علة الثبوت
والوجود وعلة الاثبات والتصديق والزوال والغروب وان لم يكونا علتين لوجوب
الصلوة الا انهما علتان للعلم بوجوب فظهر الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود
على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي اللهم
الا ان يراد من السبب هنا العلة الناشئة عن مجموع وجود المقتضي وارتفاع الموانع
فيصح الحكم باللزوم مع انه لا يستقيم لا يتخلف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء
والاصوليين لا يستقيم الثالث ان كثيرا من الاسباب انما يلزم من وجودها
الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك كما اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول مسبب
فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء
جميع تلك الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب
الدية والضمان واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلاثة السبب
والشرط والمانع لمقتضى ما ذكروه في حدودها من كونها لا يلزم من عدمها العدم فارقة عن السبب
والشرط من حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود فتخرج عن المانع
فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الثلاثة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود اما لفقد

[illegible]

وهو يتوقف

وهو ما يتوقف عليه المطلوب وجودا وعدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه
او اليه والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة
منه والتي بها البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع آثاره   الواجبات الموسعة
الغير المحدودة بوقت وقتها العمر وفاقا ولا يتضيق الا لظن الوفاة اما الاول فلان الاصل
التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب لظن الوفاة لزم خروج
الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت بالفرض واللازم منه جواز
تركه في الجميع ويلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمه الواجبات المحدودة مع ظن
الوفاة قبل اتيان آخر الوقت ولنعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف
فساد الظن بقي الواجب في عهدة التكليف ولو كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري
والا فحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر له شرعا
فتأمل   الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة الموجبة فيه لنفسه وهذا هو المعبر عنه
بالواجب لنفسه والسبب في وجوبه ما اشتمل عليه من المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب
لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب
ما يتوقف عليه لا لاثبات مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا لكان واجبا لنفسه
وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك الامر الذي
هو الواجب النفسي قطعا وهذا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر
ان تركه انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه
في نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه
وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على
ذلك ولا مرتبطا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب والحاصل ان الواجب انما يستحق
بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الا[illegible]
توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة

على الواجب الموقوف لا من حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا
في نفس ذلك الشيء مع قطع النظر عن جميع اعتباره والامور الخارجة فذلك الحقيقي المستحق للعقاب
على ترك ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث انه هو حتى يكون تركه مبغوضا
من حيث انه تركه و يترتب العقاب على تركه كذلك ومن البين ان ترتب العقاب على
ترك الشيء لكون الترك مبغوضا للامر الذي يجب اطاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا
كان الفعل مطلوبا فاذا كان الطلب الفعلي للامر حاصلا في نفس الشيء كان كراهة الترك
من حيث انه ترك لذلك الشيء الذي كان مطلوبا بنفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب
على الترك من حيث انه ذلك الترك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب
للشيء لا من حاصل في حيزه و حكمة مقتضية لطلب شيء آخر متوقف كان كراهة الترك من حيث
انه ترك الشيء المفضي الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث التادية الى ذلك
الترك والافضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب على ترك المطلوب لنفسه
وايضا من جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه واجب قطعا وليس واجبا لنفسه
قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا فوجوبه انما هو لوجوب الواجب
لنفسه اعني الكل الموقوف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق
العقاب على ترك الجزء من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب لنفسه ومن كون
الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب على تاركه من حيث انه تركه يفضي ويؤدي الى ترك
الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث هو هو مع قطع النظر عن
الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع كالصلوة مستحقا لعقاب
غير متناهية من حيث تركه لنفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا
وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى ومما ذكره
فيستحق ثبت شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل او العادة او الشرع انما
ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت

٩ ج

فيه ورود الخطاب وعدمه وتمام التحقيق بثبوته في الواجب لغيره كما عرفت وبهذا يثبت وجوب
مقدمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الاعلام ويندفع كل قيل وقال ولا يمكن ان يقال في هذا المقام
فتامل جيدا فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام بقي هنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر
حقيقة في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه
الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب
مرضيا فان العقاب اللازم من حيث تركه المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم
من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقوبة واما
ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى ترك واجب لنفسه فيما لم يقم عليه حجة ولا دل
عليه دليل اصلا فتدبر   الاصل في الامر الوجوب و في الواجب ان يكون واجبا
لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن
كان ندبا و يترتب الندب الاضافي لا الاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان مندوبا
لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
يمكن العطف على الشرط المذكور وهو قوله اذا قمتم الى الصلوة والمقدر وهو ان كنتم محدثين
بالاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل الاحتمالين ويحتمل خروج مثله عن الاصل لثبوت
اشتراط الواجب به كالصلوة واطراد الاصل معه غير معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط
وقد ثبت بالفرض وقد يبنى الاصل على التبادر والفهم من اللفظ عند الاطلاق فان المتبادر
من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا في نفسه وقد يبنى على اصالة عدم الامر المفصول
فلا ينافي في اشتراطه بدليل آخر فيجتمع في مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الامر والغيري
باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه يمتنع فيه ارادة
الوجوب النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد به الوجوب
الشرطي لان الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور
وقد يقال اذا دار الامر بين ان يكون للندب المطلق او للوجوب المشروط فانه ينبغي.

ع

الوقف لان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط
احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان دلالته
على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو مقتضى التحقيق ان رجع الى الدوران
بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان
كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم جريه في الكثرة الى حد التقييد
ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض ومثل هذا الدوران عند الوجوب الغيري مع
تقييد الغيري والوجوب الشرطي مع الاطلاق ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستلزامه وجوب
الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة
الامر على الوجوب ارجح من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال
به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق
بالنظر الاصولي واحتمل في الكشف ان يكون المراد وجوب الوضوء لمطلق الواجبة وان
يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينفي الاشتراط
وهو خلاف الاجماع او كفى الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان
التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله
فمع ضعفه هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي
فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله وان كنتم جنبا فاطهروا على فرض
عن الوجوب النفسي تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفائه بانتفاء الشرط وفاقا
للشيخين والفاضلين والشهيدين وابن الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني وخلافا
للسيدين والمحقق العاملي والمولى البشروي وتحرير محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف
العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين

ما يتو

ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون من اجزائه ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء
او مقارنا له للجزاء على سبيل الاتفاق من غير علية ولا شركة في العلة مثل ان كان الانسان
ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين وانما الخلاف في المعنى الثالث
ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم وانتفاء المقدم عند انتفاء
التالي ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في ان التعليق هل يقتضي انتفاء التالي عند انتفاء
المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا يقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط الى الاول
والنافون له الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية تستعمل تارة ويراد بها الثبوت
عند الثبوت والنفي عند النفي واخرى ويراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها
النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح سائغ واقع في الكتاب والسنة واللغة والعرف
والكلام الفصيح والسخيف نظما ونثرا والخلاف في ان القضية الشرطية اذا اطلقت مجردة
عن القرائن المعينة لارادة السببية الوجودية والعدمية او الوجودية خاصة فهل الاصل
حملها على الاول حتى يظهر خلافه او تبقى مترددة بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل او يرجع
في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان حكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع موافقته للاصل فاصل الحكم ثابت وان
اختلف المدرك على الاول والاكثر على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم
في الوجود والعدم ما لم يمنع منه مانع لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا اما اللغة فلسؤال
الصحابة عن سبب القصر مع الامن ونقل ابو عبيد القاسم بن سلام وهو من اعرف الناس
باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال في قوله مطل الغني ظلم دل على ان

كلب عوى وعقبة ابن ابي رباح عادته من غزوه وليس كذلك وفي قوله لان يمتلئ جوف احدكم قيحا
خير من ان يمتلئ شعرا ليس المراد به هجاء الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الاطلاق الذي هو ادنى لا يتعلق بالكثرة والاقتصار
وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو
اقوى قولا وادخل دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه
ان يكون قيدا كالوصف وفي شرح جمع الجوامع المفاهيم الا اللقب حجة لغة لقول كثير
من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة وابو عبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من
لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اولى الاصوليين وهم من اهل اللغة
والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا
به ولاحتمال الاجتهاد قلنا في مثل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجة
لم يثبت اكثر اللغة وعورض بمذهب الاخفش ونقل الشافعي واسم من اهل اللغة لما
لمشتقي والجواب ترجيح الاصل بالكثرة والجزم والاثبات فانه مقدم على النفي ويكفي
اثبات اللغة تبعا للعرف فان الاصل عدم النقل ولان العرف فلان المتبادر من التعليق
على الشرط الانتفاء عند الانتفاء ونقل مثل ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا المحقق وابن
الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قاله ويشيع الاستعمالات شاهد لحجة
ما ذكره فان المفهوم من قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا وان
كن اولات حمل فانفقوا عليهن ان الضعيف محقق وقوله سبحانه ان تجتنبوا الخبز لم ما قد
سلف ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان تعودوا نعد وقوله اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل خبثا وغير ذلك فلولا فهم الانتفاء عند الانتفاء والالزم ملاحظة ما يقال
لا يحكم به الوجدان وليس هذا الا لاجل القرينة لانتفائها بالاصل والعرف فيكون الموضع
هو المطلوب ويمكن ان يدل على ذلك ان احدا ما لو قال ان ينبغي ان توقف امر ما على شيء انه
بالجملة الشرطية غير متوقف في ذلك ولا يعزم الكل منه الا اذا دل على التاكيد دليل فقد تحقق

بالمفهوم

بالمفهوم والاكثر في التصريح الاتيان به مستقلا على سابقه فيقول ان كان هذا كذا فكذا
فان لم يكن لم يكن وهذا اجنبية على ان النفي عند النفي قد يفهم من الكلام السابق وهذا
عليه والتفريع بالفيضة ما قبلوه ولكن نجد هذا من عاداتنا ومن عادات الناس المستمرة والنظائر من تتبع
الاخبار وانهم عليهم السلام الى كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم والبيان فلا حفظ والله
تعقل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ ان يكون منطوقا ولا ان يكون مساويا له في الدلالة
لما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف الحقيقة والمجاز والمنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما
من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف
ما يستفاد من كلام ائمة اللغة وغيرهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة مع الغاء المفهوم وربما
صرح بذلك بعضهم قلت لا كلام فيلتزم المجاز لوجود دليله وهو تبادر الغير ولا ينقض عليه من اهل
اللغة وفي بعض الاكثرين لما خلافه بل ربما قولهم في المفهوم بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته
باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يأتي شيء من ذلك على تقرير قضيته مذهبه
ولازم مقالته فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونقل اهل اللغة على
تعيين الموضوع له لا يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم
عند ثبوت الشرط وانتفاؤه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة
لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا التجوز جائز ولا اشتراط له وانما الشرط للعكس وهو استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نقل علماء الاصول وغيرهم
ان التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواء وافقه اذا
وجدت فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم
عقلية مستندة الى لزوم العبث في كلام الحكيم لولا بيانه اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة

هذا اعتراض الدقيق الشيروانى
في حاشية المعالم

على الوضع للتخصيص في الغير والعرف فلا يتأتى ذلك الا بان يعلم ان الواضع عين اللفظ
بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى ويحتمل ان لم يعلمه من الواضع في غير هذا الوضع
فلأن الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادوات الشرط لافادة التخصيص وحمل
الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع عن ارادته ولا ريب ان الظهور عن التخصيص من الفوائد
مانع عن ارادة التخصيص فيكون صارفا عن الحمل عليه كما هو الشأن في كل لفظ مصروف عن
حقيقته لقرينة مانعة عنها نعم لو اريد ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم الخروج
عن الطور المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف فيلزم تخصيص الوضع بما ذكر
حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائلين بالمفهوم لا يقولون بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص
لم يظهر خلافه وان كان محتملا مرجوحا او مساويا وانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد
غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك
حمل على المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي
والحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بالعكس كما
قاله المعترض وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافاة الحكمة لزم ان لا يتعين
التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا مساويا فان هذا المحذور يندفع بالحمل على التخصيص وغيره
ولا ظهور للتخصيص حتى يرجح على الفائدة الاخرى لفرض المساواة فيجب ان يتوقف في فائدة
الشرط ولا نزاع لهم في ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا
يتوقفون في الامر الاخر وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائلين
بالحجية مفهوم الشرط والنافين له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من
بين الفوائد بالارادة ام لا فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية على اختلافهم في
المدرك والمبنى قالوا به ومقتضاه وان لم يكن لهذه الفائدة مزية على غيرها لا يثبت
الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما تثبت المزية بالترجيح لو رجحت على ما يساويها

كسب الامور

كسب الامور التي رجحت عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجع اليه ولبعد الامر على الوضع لما هو
المطلوب ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي بل الترجيح
لاجل ان هذه الفائدة هي الراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد لا سبيل اليه الا نفي ثم
تعيينه من بينها لان ذلك وسيد قطعي لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها وقد يتعين الارادة
واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح
هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة وهي
مظنة عقلية فلا يجب الاستناد الى الوضع للفظ ولو فرض مساواته الظن الحاصل من هذه الغلبة
لظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى
من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل لقيام الغلبة فلا نسلم ح وجوب الحمل على التخصيص لحصول
الشك في تعيين الفائدة على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعيين الحمل
على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ واستفادته من كلامهم مشكل وان
كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه والصدق على الصورة
المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل اذا كانت الدلالة لفظية فهي اي الدلالة
هي فكيف هي دلالة التضمنية فان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء
ودلالة اللفظ على الجميع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة
التزامية وفيه مع ما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام
الدلالة على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة الالتزامية غير مجدية في الادلة
الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجه بحيث لا ينفك عنه في الخارج والمعتبر في دلالة
الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم واللازم الذهني مغايرة في الخارج كما في مثال العمى
والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومن معانداته في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء
عند الانتفاء لو كان مقتضى الدلالة الالتزامية فهو باللزوم الذهني والمفهوم غير الاستفادة

على ان اللزوم الذي هو منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء عند
الانتفاء وحيث عرفته تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية ولكن لم
احد بذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقلية فهو الذي اعتمده
الاكثر من اصحابنا الامامية المتاخرين في هذه المسئلة وبيانه على ما ذكره المدقق الشيرواني في تعليقته
على المعالم ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بلا فائدة ولم يكن غرض في تعليق الحكم
بالشرط في الظاهر كتحصيل الفائدة بانتفاء الحكم في غير محل الشرط اذ لو كان الشرط لغوا عبثا
لا يحتاج الى ذكره وان لم يحتج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة في ذكره وتركه فلو وجب عند
الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل ما لا فائدة فيه فهو لا ترك ما لا فائدة في تركه فلعل الاستدلال
ان المعلوم او المظنون انحصار فائدة التعليق المذكور في انتفاء الحكم في غير محل الشرط فلولاه لزم
العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم او المظنون خلو المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم
منتف في غير محل الشرط عند المتكلم وهذا التقريب انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد
في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انما الكلام في انه اذا دار
الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل ان الحكم بالتخصيص حتى يظهر خلافه ويترجح
او لا بل الامر في ذلك متوقف على دليل منفصل والقائلون بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون
حجيته ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور من القائلين بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية هو الاكثر
وقد اشار صدر المحققين في شرح الوافية الى هذا المعنى والى بيان الوجه العقلي بطور آخر فقال
كل متكلم عاقل بحكمته وبه مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد
ان يفيد فائدة لا يحصل باللفظ المطلق لان دلالة هذا اذا كان المتكلم الشارع ومن يقوم مقامه لاستحالة
العبث عليهم ولا غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه
التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا لدلالة عقلي او
نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادته انما النزاع في صورة تكون هناك فوائد

[illegible]

ولم يدل امر على تخصيص احدهما بالارادة مع القول انا وان رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة
لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير
مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا ايضا من قبيل احدهما والآخر وهو المعنى المنطوق ومن
عدمه عدمه هو المعنى المفهوم المعنى ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن الشيوع وتتبع الاستعمال
هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي
او اللازمة وهو المعنى المفهوم الى الذهن فالتبادر علامة التساوي او اللازمة من القرينة في الغالب افراده
الترتيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا الجملة الشرطية لا قرينة على تعيين احد القسمين من الفوائد المنهب
يحصل لنا الظن بتوسطها حتى انه خلو عن الفائدة اصلا او ندرته بالالحاق من القسم الغالب هذا هو
تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصول الثابتة
عندنا وهي منع اتباع الظن وان الاجماع الذي ادعى على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانما اجمعوا في
المعاني المطابقية والالتزامية التي تكون لوازم بينة سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا يتحقق مثل
الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم نكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي علينا
اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم عليه السلام ولا غيرها فدعوى الاجماع
فيه لا شاهد له وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن
مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها من الشارع
واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولهذا نرى الفقهاء يرجعون فيها الى غير الشارع من اهل اللغة والعرف
والطب واهل الخبرة من ارباب التجارة والصنايع والى القرائن العقلية في تعيين الموازين
وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه
فان العلم بمراد الامام عليه السلام لا يكاد يحصل في موضع الا نادرا فلهذا اقيم الظن مقامه
سواء كان الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الاستقراء
هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع

[illegible]

قوله فلو لم يكن معتبرا لزم سقوطها عن الحجة المحتج بها واما الشرع فلدلالة الاخبار على ذلك
منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام
قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا
فقال انكم لا توفون لله بعهده فان الله تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه
لوفى لكم ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب ان عبيد بن زرارة سأل
الصادق عليه السلام عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه
ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب عنه عليه السلام اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الحديث وفي الفقيه
باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه
وفي تفسير العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة
أتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا
ان ظنا ان يقيما حدود الله تعالى والمتعة ليس فيها طلاق واستدل ايضا بما رواه الصدوق
في معاني الاخبار وعلي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق عليه السلام في قوله عز وجل في قصة ابراهيم
بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم
فقلت وكيف ذاك قال انما قال ابراهيم فاسألوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان
لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم عليه السلام ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار
المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وبما رواه في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير
عن هشام بن الحكم انه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين
لقبولهما الحكم كانا مريدين للاصلاح فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح فقال
من اين قلت هذا قال هشام من قول الله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا

ولم يكن الاتفاق

ولم يكن الاتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذا
ايضا فان احتجاج هشام بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق
وليس من المفهوم في شيء وبتقرير ابن الهمام حيث تعجب من سؤاله عن التقصير في السفر مع الامن واجابه
اياه بان صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته وقد يمنع كون التعجب لدلالة مفهوم الشرط
على الاتمام عند الامن بل لارتفاع سبب القصر وهو الخوف فيجب الاتمام لكونه الحق
الاصلي وبانه لما نزلت استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم قال لازيدن على السبعين وهو دليل انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل
وليس الا لدلالة المفهوم وقد يمنع صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وفرق ولانه عليه السلام
اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة في اليأس وقطع الطمع لا لقصد العدد
فكيف يقول مع ذلك لازيدن على السبعين ولو قيل لحديث اظهار كمال الرأفة بالامة
والسعي لقرب الاهتداء لهم لكان وجها ولكن عدم فهم هذا وما قبله عن التأييد وبان وجود الشرط
لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء شرطا لغيره وهو باطل
وبان كلمة ان مثلا اداة شرط باتفاق النحاة ومعنى كونها كذلك انها تدل على ان ما يقرن
بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والاصل عدم
النقل في كل من وهذان الوجهان ضعيفان جدا اذ ثبت ان الوهم اختلاف الاصطلاح
في معنى الشرط لما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف وبان
التعليق على الشرط لا بد ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب او لوجود المشروط
عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المطلوب ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب
فيكون السبب متحدا واذا اتحد انتفى المسبب بانتفائه بل كان احرى بالانتفاء وقت اذا
فقد الشرط الذي ليس بسبب وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب ماله دخل في التأثير والعلية
منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظاهر فان السببية بهذا المعنى غير

في التعليق وفاقا اذ قد تعلق على السبب والشارك في السبب والمقارن في
الوجود وان اريد به المعنى الاعم فلا يصح الاستدلال على الاصل هنا اذ الملازمة ان كان من
من جهة السبب انتفى ما لقه الاصل لا بواسطة المفهوم وان فالاصل فيما يوافق الاصل مقارنة
لكل شيء يوافق للاصل او مخالف له على ان الكل سببية الغير للمشروط لا ينفي وجوده
سيما في الحكمة والظاهر من القائلين بالمفهوم القول بالعموم لا فرق في مفهوم الشرط
بين الشرط الصريح كان ولو المرتفع عليهن لان دلالة معنى الشرط اللغة والشرط الضمني وهو الاسم
المتضمن لمعنى الشرط كاذا وكلم المجازات كمن وما وغيرها لان حجية مفهوم الشرط لا يلهم التعليق
او لزوم اللغو والعبث او نقض الوضع والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء او المفسرين
وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية لم يستدلون به في الادوات
الصريحة في الشرط ان حقيقة على حسب الوضع وربما ظهر من بعض كتب الاصول ان الخلاف
في التعليق بان خاصة قال في النهاية المبحث الثالث في ان الامر المعلق بشرط عدم عنده
عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان يعدم بعدم الشرط ام لا وفي المبحث
الامر المعلق بكلمة ان عدم عنده عدم الشرط وفي شرح اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق
على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا وفي المحصول
الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عنده عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر وا
المعتزلة والقائلين مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لا قيل ان المحصول ماخوذ من المستصفى
والمستصفى ماخوذ من المعتمد وفي زبدة الاصول المكاوي السادسة المحصول الامر والخبر المعلق على
شيء بان عدم عنده عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس لتخصيص محل النزاع بالشرط المقرون
بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان الشرطية هي اصل كلمات
الشرط واكثرها ورودا في الكلام واذا وكلم المجازات انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معنى ان
وامالو فهي شرط صريح موضوع لافادة التعليق ولا فرق بينها وبين ان من هذه الكناية وان

الفرق من وجه آخر وعدم ذكرهم لها قرينة على ان ان فيها قد تبادل وليس المراد قصر الخلاف
عليها وان مع ان الاظهر ان يكون الخلاف في الشرط الصريح قرينة على ارادة التمثيل
والكلام في مقام الاستدلال على المشهور على ان محل النزاع اعم من التعليق بان لا انهم استدلوا
بان كلمة ان حرف شرط والشرط ما يلزم من عدمه العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم
من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ويعلم من هذا وغيره ان محل النزاع عام
غير مختص بان والكلام الحاجبي والعضدي واصحاب التعاليق عام يشمل الجميع قال نجم الائمة
وانما وجب الابهام في كلمات الشرط لانها لما تجزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام فلا يستعمل
في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال مثلا ان غربت الشمس او طلعت فجعل العموم في اسماء الشرط
كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد ان لانه نوع عموم الصفة والشرط بعد هذه الاسماء
الصفة كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم والصفة فانهم سلكوا الطريق الاختصار بتضمين هذه
الكلمات الابهامية معنى ان اذ كان يطول عليهم الكلام لو قالوا في من ضربت ان ضربت زيدا
ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما لا يتناهى وكذا ما ومتى واخواتها انتهى والاشارة الى ما
قوله فانهم سلكوا الطريق الاختصار في ما يدل على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان غير
انهم عدلوا عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد وقال في بحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب
جملتين يلزم من وجود مضمون اوليهما فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض
والثاني لازم وانما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم
يكن لمفروض وجوده لتنافي الفرض والقطع في الظاهر فلم يكن فيه معنى ان الشرطية لا
لان الشرط هو ما يقدر المفروض وجوده ولكنه لما كان يكثف لذا الحال كثيرا في الامور
التي يترقبها قاطعين بوقوعها على خلاف ما ترقبه جوزوا تضمينه اذا معنى ان لما
في متى وسائر الاسماء الجوازم فتقول القائل اذا احتثمت فانت حكم شرعا في حجة
المذهب غير مرتجح وجوده على عدمه بمعنى متى احتثمت سواء لكن الظاهر ان قبل متى وسائر

الجزاء على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط وما بعده العوض عن عائد على ما تاذا لم يوضع في
الاصل لزمان ليقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت اذا ان يرنح الغرض الاصلي
الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها واما اذا فلما كان حدثه الواقع فيه مقطوعا به في
اصل الوضع لم يرنح فيه معنى ان الدال على الفرض بل صار حاصله مع شرف الزمان فلهذا
لا تجزم الا في الشعر مع ارادة معنى الشرط وكونه بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم
يجزم عنه الا محققين ووقوع الفعلية بعدها وما كثر دخول معنى الشرط في اذا وجود جزاء اصله
من الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية وذلك في الامور القطعية
الاستعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك يجي جميعا بعده في حيز الشرط والجزاء وان لم يكونا
كذلك شرطا وجزاء كقوله اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح لما ان الكثير وقوع الموصول
متضمنا معنى الشرط فجاز دخول الفاء في جزئه جاز دخول الفاء في الخبر وان لم يكن
في الاول معنى الشرط كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم
عذاب جهنم وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم لان الفتنة والافاءة
محقق الوجود في الماضي فلا يكون فيها معنى الشرط الذي هو الغرض ومنه قوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله والفاء في مثل هذا الموضع في الحقيقة زائدة وانما ترتب اذا والموصول
في الايات المذكورة والحقيقتان بعدها ترتيب كترتب الشرط وحقيقي الشرط والجزاء وان لم يكن
فيها معنى الشرط ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الاولى لزوم
الجزاء للشرط فلهذا يصلح هذا الغرض على انه اذا اجرى مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده
فيما قبله كالفاء في فسبح وان في قولك اذا جئتني فانك مكرم ولام الابتداء في قوله
تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا لما عمل ما بعد الفاء وان في الذي قبلهما في كم
اما يوم الجمعة فان زيدا قائم واما زيدا فاني ضارب للغرض الداعي الى هذا الترتيب
هذا الكلام بعد اسمه ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا خرجت عن وضعها الاصلي

١٠٦

وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير متحققة الوقوع واما اذا كانت متحققة فليست
بشرط وان اشبهته في الصورة وفي الظاهر وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم
سقوطه في المتحقق فكلمة استعملت واريد منها معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان
وما لم يكن كذلك فلا مفهوم لها وهذا التفصيل صحيح في استعمال واحد منها في ان واما
اذا لم يقصد به افادة التحقق فمعنى الشرط فيها ثابت فان التحقق لا ينافي الغرض كما
تقول ان كان الامر على ما قلت وهو كما اقول فكذا وان كان كما تقول وليس كما تقول
فكذا فتحقق الامر لا ينافي فرض تحققه ومع هذا فان كان مدخول اذا امرا غير متحقق الوقوع كانت
شرطية ومع فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا متحققا احتمل ارادة بيان التحقق
بها كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الغرض في مدخولها وان كان
متحققا في الواقع كما هو الغالب في استعمالها حيث انها في الاكثر تستعمل في الشرط فيصح
معه ارادة المفهوم ولا يبعد ترجيح الثاني فانها ادل على التحقيق والحق ان يقال ان اذا
موضوعة للفرض المتحقق لا لارادة التحقق وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها
وان اريد بها معنى ما ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها
لذلك منافيا لفهم الشرطية منها بحسب الوضع وحجة القول في المسئلة وحاصل البحث ان
الشرط اما صريح او ضمني والشرط الصريح هو ان ولو واما اذا فالكلام في مفهومها
الظاهر حق وكذلك لو فانها ادات موضوعة للشرط كان وان فارقتها من جهة الاستقبال
والمضي والامتناع وعدمه فاما معنى الاشتراط وهو الفرض والتقدير فهو حاصل فيها قطعا
وهي دالة عليه بالوضع وما يوهمه كلام بعض الاصوليين من قصر الخلاف على الشرط بان
فقد تقدم الكلام وان الظاهر ان غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالبا وما ذكره
النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار المفهوم فيها وذلك
ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كان

بسا وبا ولا تحقق لبس ورة الاداة اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول
ملزوم للثاني وجودا وعدما فمقتضى وضع لو لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقريب
والمفهوم وان كان معتبرا في الشرط بان لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل
على الامتناع وكذا اما فالمفهوم فيها كالمفهوم ان ومعنى اما زيد فمنطلق ان يكن شيء فزيد منطلق
والمعنى ان يقع شيء في الدنيا يقع قيام زيد فلهذا افادت الجزم بالوقوع فان حصول
الجزاء حصل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلابد ان يقع فيها شيء فيصير
عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه
تعليق على المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى
ان الشرطية وهو ضربان احدهما ما تضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما
كل موصول او موصوف دخلت الفاء في خبره لان دخول الفاء في الخبر يدل على تضمن
الموصولة معنى الشرط على ما تقرر في الكتب العربية فيكون المفهوم معتبرا فان قلت دخول
الفاء انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمنا له دخيلا
في معناه ولا يقتضي كونه متضمنا له حقيقة نقض كلمات الشرط كمن وما معنى ان الشرطية
ومن ثم لم يلتزم فيه الابهام المعتبر في كلمات الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل وكذا
لم يجب ان يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء اذا كان [illegible] وكون
الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى ولذا جاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية كما في الذي
يأتيني له درهم ودخول الظرف وما في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو كثير والفعل الماضي
كما في الاية فعلم ان ما ذكره الشيخ من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى
الشرط ليس محمولا على ظاهره بل فيه مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط
تضمن الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه هين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي

القصد

القصد الى معنى الشرط قطعا فانها من ادواته باجماع النحاة وباعتبار سبق معنى الشرط الى الفهم
عند دخولها وجد القدر الكافي في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم الشرط ولا يحتاج فيه الى دعوى تضمن
الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يترتب عليه ما ذكرنا فان فهم معنى الشرط من الكلام
يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو شرط مطلقا سواء كان مستفادا بواسطة الوضع له كما
في الالفاظ الشرطية في الشرط او لتضمنها كما في الموصولات الغير الشرطية في الشرط او باعتبار
القرينة كدخول الفاء في الخبر فان جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على ما هو مقصود
المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في الاوليين مستندة الى الوضع وفي الاخير الى
القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي للاعتبار هو فهم الاشتراط
المشترك بين الاقسام وح فان اريد بكون الفاء موذنة بمعنى الشرط انها تدل على ارادة
المتكلم وقصده وان الدلالة اشتراط [illegible] من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا ينفي [illegible]
لان [illegible] كون [illegible] موصولة يقتضي ان لا يكون الشرط داخلا في معناها وان الكلمات شرطية لكنه لا يقدح
في المطلوب لا تنازع فيما فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد به ان الفاء
مشعرة بارادة الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر
من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الخبر من امارات الشرط وادلته وحكموا بتضمن
الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها في خبرهما ودون ايذانها بالشرط من قبيل ايذان
اللام الموطئة للقسم بالقسم وتاكيده بالفهم المستقيم عند سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل
من جاءني فله درهم ان كل من جاءني فله درهم هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى
لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمالها غير مشعرة بها في الاية لان دخول الفاء
انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كان فاحش ممتنع ولا ترك [illegible] معاملة
كلمات الشرط من التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان
تلك الامور احكام لفظية لا يجب ان تتبع وضع اللفظ بخلاف اعتبار المفهوم فانه

من توابع المعنى حال التلفظ ولو سلم فلا ريب في ان دخول الفاء مما يتقوى به اعتبار
القيد ويتأكد معه الدلالة في مفهوم الوصف ولا اقل من ان يصير المفهوم به متوسطا في
القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما لا يخفى ولهذا ترى في قول القائل الذي
يأتيني له درهم وقوله الذي يأتيني فله درهم فانك ترى ان دلالة الثاني على انتفاء
الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول ولو كانت اضعف مما اشتمل على ادوات
الشرط كقوله ان يأتني احد فله درهم وح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي
اعتبار المفهوم هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب
النفي فيه لاحتمال ان تاثير الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج هذا المفهوم عن مفهوم الشرط
على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع ان الاظهر اعتبار
مفهوم الوصف مع ان الاقوى اعتباره ايضا كما تقرر في موضعه فلو قيل به لا يقدح في اصل الدلالة
والاعتبار وان لم يكن يثبت به عزه في الوضوح فتدبر الا ترى حجية مفهوم الصفة
وان قال بكثير الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق الامر على الوصف انتفاؤه بانتفائه
ولان الغالب في ما لم يرد خصوص في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف
وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه الحاقا للمظنون بالاعم الاغلب خلف
القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر
انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا الا من الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة
اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى تفسير العام ولكلام العلامة في المنتهى في مسألة
تبعية الاطعمة القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد رد احتجاج الشيخ على المنع من سؤر
وغير المأكول برواية عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن ماء يشرب منه الحمام
فقال كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف السند واحتجاجه على المفهوم
الضعيف قال ووجه ضعفه وجه اخر ذكرناه محقق ما اداه في كتاب استقصاء

الاعتبار

الاعتبار في تحقيق مناط الاخبار لفظه ولو سلمنا كون المفهوم المذكور حجة بمعنى دلالته على انتفاء
المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وهنا الحكم الثابت للمنطوق الوضوء
بسؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره
ولا يشرب بل جاز ان ينقسم الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر
لا يجوز فان الافتراق من حكم كالتوافق ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب و
الخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه ولا يلزم ذلك اذا ساوى احد قسمي المسكوت المنطوق في الحكم
لا ينتفي دلالة المفهوم ونحن انما استدللنا بالحديث على تقدير الدلالة نقول لا نسلم انتفاء
الدلالة لحصول الاتفاق بين المنطوق والكل المسكوت عنه انتهى كلامه ره وقال الفاضل
المحقق الشيخ حسن طاب ثراه في المعالم بعد نقل هذا الكلام وعندي في هذا نظر لان قضية
حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمعتبر في المنطوق
في مفهومي الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا فما جعل متعلقا له
وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد
ههنا هو قوله كل شيء اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق
هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب
وغير محل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء
الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك
واضح وان توهم عروض اشتباه فليوضح بالنظر الى مثاله المشهور في الاصول
اشار اليه الشيخ رحمه الله اعني قوله عم في سائمة الغنم زكاة فانه على تقدير حجية
المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بتقريب
ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق
هو السائم من جميع الغنم وهو وجوب الزكاة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي

لا غير محمول على معنى وهذا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك ثبوت
نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوف من الغنم هذا كلامه رحمه الله وفيه نظر
فان النزاع في كلية عموم المفهوم انما هو في ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضاؤه نفي الحكم
المنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو
صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما [illegible] ثبوت
بل جاز اثباته على مقتضى فاذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق
منفيا عن غير محل النطق اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع وان [illegible] ممنوع لكن لا
يجدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة فانه كما صرح به شارح المختصر وغيره وانما
سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كان دلالة اللفظ على حكمه منطوقا سواء
ذكر الحكم ونطق به او لا وان كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق في المفروض هو دلالة اللفظ
على جواز [illegible] والشرب بغير سؤر المأكول اللحم لا موضوع الحكم اعني ماكول اللحم من الحيوان وكذا
المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون غير الماكول من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم صفتين
للحكم كما الظاهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم ههنا نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب
ان يقال ان ما ذكره من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عموم فان
[illegible] عدم تحقق الاطلاق عند عدم تحقق
الاكرام الذي هو شرطه لم يكن لاشتراطه فائدة في الحكم فيلزم اللغو والعبث [illegible] وكان
[illegible] على تقدير موافقة المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض
الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق   النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى
عدم استتباع الاثر اختلافا شديدا واقوال شتى والاقوى [illegible] العلامة
واكثر المتاخرين من اصحابنا ومن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول
النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الاثر ولا بجواز التفرع [illegible]

بلغ [illegible]

بالتحريم ومعنى التحريم ترتب اثره عليه على تقدير حصوله فرضا تناقض وهذا وارد بالقياس
الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة فقط لا مطلقا
كما هو المطلوب والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد شرعا كما اختاره السيد والشيخ واكثر
من الاصوليين لشرطه ان يكون متعلقه [illegible] عنه لعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات
او وصفه اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار واذا كان النهي خارجا
مفارقا كالبيع وقت النداء ونحو ذلك فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح
الشهيد طاب ثراه في قواعده بهذا التفصيل وحكاه المحقق الشيخ علي في شرح القواعد
وكلام الفقهاء في كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يستدلون الفساد في المعاملات
بمجرد النهي الا ان يكون النهي لامر خارج [illegible] بان ذلك ونحو ذلك تعلقه بامر خارج
كالنهي عن البيع وقت النداء [illegible] التفصيل الذي قلناه [illegible] القول به ايضا
عن الاكثر من العلامة [illegible] واكثر اصحابه [illegible] في المعالم والآمدي
في الاحكام والبيضاوي في المنهاج [illegible] الاجماع على عدم الفساد اذا كان
النهي لامر خارج [illegible] ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض
الاصوليين محمول على ما [illegible] ذكر من التفصيل [illegible] والذي
[illegible] في جميع [illegible]
البيع [illegible]
بالبيع [illegible]
بحسب اللغة انما يفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين الفساد بمعنى عدم استتباع
الاثر فيمكن ان يكون متعلقه في عرف الشرع الا ما تضمن الفساد [illegible]
[illegible]
بالنهي على الوجه المذكور انما وقع فيما كان المنهي عنه لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة
المعاملة فيه ولم يحكموا بالفساد لاجل النهي كالنهي عن البيع وقت النداء ونحو ذلك في المعاملات

المحرمات المحرمة بالاسباب الخارجية جزء ولا يجزم من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته
عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بها من قبيل الاول لان مطلق النهي اذا دلالة
النهي على التبعي الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي عن العبادات فانه لتقتضي الفساد لغة بمعنى انه
يدل بحسب اللغة على القيض الفساد ولو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه الفي بدلوله
اللغوي او ماخوذ فيه والا لزم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل المذكور
بين اقسام النهي منه ح ضرورة ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تغير معنى النهي وكذا القول في دلالة
النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم
الدلالة في جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عن الامور المحرمة اصلا كالزنا وشرب
الخمر وغيرها فان الحكم بالفساد انما يتاتى فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والعبادات
واما ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي
يدل على الفساد ان معنى الفساد معتبر في مفهوم الصيغة ولعلهم اخذوا عنه الاطلاق كالتحريم على ما يراه ظاهر
العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي شرعا المتعلق بامر مخصوص كالعبادة مثلا
او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وصفه الخصوص والدلالة في العبادات بمعنى
الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مراده النهي الكاشف المتعلق بالعبادة
للقطع بتعدد الوضع بهذا الوجه لغة وفي غيرها كالمعاملات فان استدلال الفقهاء بالنهي فيه
يمكن ان يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد من غير قرينة
او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد مطلقا شرطا المتعلق كما في العبادات وهذا بعيد والاظهر الاول او
يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على
الفساد ح ثبت فيه بوروده وان لم يكن مقتضيا له ولا ريب في بعده لان المقتضي للفساد على هذا
التقدير هو الدليل الدال عليه لا النهي مع ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون به من دون
اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال والتمسك بما ليس كذلك ترديد عن نفي على ما تقول به
بوجه الاول انه حجة في قول المعصوم ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ لا كلام ف

دفتر ٩

والتشاجر فيه ظاهر حتى وجوه ادعاء ان قول البعض ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من
موضوعات الاحكام وهي مما يكتفي بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي
من قول الفقهاء وان لم نقطع بالعلم ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل
اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع
الشرعي نعم لو كان المقصود من الدلالة الشرعية بيان ان علة
شرعية هي ان كل نهي عنه كانت من مسائل الاحكام وتوقف الاحتجاج فيها بقول العلماء
على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على
الفساد في استفادته من دليل اخر على ان الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد
كان شائعا معروفا عند القدماء وهم في عصر العصمة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء
من العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال وشهد له انهم لم يحكموا بالفساد في كثير
من المعاملات المحرمة من الاكل والبيع وكونهما مما ثبت في الشرع صحته مع انتفاء الصحيح الدال
من اية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر انه المستند في
حكمهم بالفساد دون شيء اخر اذ احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص وعدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم
في ذلك الاجماع او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع
والضرورة لتاخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود فتعين ان يكون الدليل في تلك المسائل هو النهي وبالجملة
فادعاء الاجماع في المسئلة غير بعيد عن الصواب ويكفي في ذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار
في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان الاستدلال بهذا الوجه منقول عن
جماعة من القدماء المعاصرين للائمة عليهم السلام او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من امثالهم
لتقتضي اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عنده لتكشف غاية الاشتهار وهو لا ينفك
بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو المطلوب ولا ينافي في ذلك ما ذكر من ان النزاع في
دلالته على الفساد ظاهر حتى فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت خلافية باعتبار حدوث الشبهة

محل الكلفة جرّد اشتراط الحجية خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغيرها
من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون باخبار الآحاد في مسائل
الفروع ويحتجون بها على خصومهم حتى صار ذلك ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد
حتى ان السيد المرتضى ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم
ان مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق النفي
على ارادة العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقائق
في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا الامر في الامر والنهي وغيرهما والسبب في وقوع الخلاف
في تلك المسائل مع كونها جلية ان الاصول فيها نظرية يتوقف الاطلاع عليها على مزيد كد وتتبع
لطريقة السلف وتصفح لآثارهم فلا يحصل الا بعد فقد الآلة او اهمال النظر فيقع الخلاف كما
في سائر المسائل النظرية مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة على
الذهن يمنع عن حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو مسطور في محله
الثاني ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات مضطرب فانهم كانوا يستدلون بالنهي على الفساد
في المعاملات كثيرا اما لظهوره في العدم واقتضاء النهي في المعاملة الفساد وليس التمسك بوجه الحلال بين
او لان التمسك بالآخر وجه اي ان المشروع لعدم الاقتضاء وان كان من رجح ذلك واختاره
فتصريحه في جزئيات الفروع كخلافه في الاصول لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي انتقاض
والاضطراب وليس تصريحهم بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل الا كتصريح الكل في حجية
اخبار الآحاد مثلا بعدم الاعتبار والحجية في المسائل المبنية عليها وانه لا يوجب التردد فيما ذكر
من الاجماع على حجية اخبار الآحاد فكذا التصريح ههنا على انك قد عرفت ان المشهور قبل
المرتضى ... وان الاستدلال بالقول بالعدم فيها لا يتوقف على بعض قصد الاجماع فحكم
البعض بالاقتضاء او دلالة لا كاف في المطلوب وان صرح بعضهم بعدم التقدم قول
المثبت في المسائل الوضعية مع انك قد عرفت ان غاية ما يدل عليه الكلام هو عدم الاطلاع بعد
التتبع ولا ريب في انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الاجماع الوجداني لعدم

الخلاف كما عرفت من الرجوع على تقدير الصحة وان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي
في المعاملات يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد
وان مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ لو لم يتوهم التناقض والاضطراب في كلام
الجم الغفير من العلماء الاعلام كما تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل واشتهاره
مما يأباه الطبع السليم وليس حمل كلامهم على التناقض والاضطراب اولى من الحمل على
اختيار التفصيل فيجب الحمل عليه محافظة على الصحة مهما امكن وهذا من جملة الشواهد على
ان مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه او وصفه اللازم خاصة كما اشرنا اليه فانا بعد
التتبع التام انما وجدناهم يحكمون بالصحة او عدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق
او لغيره وان ما حكي عن جماعة من المتأخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل
عليها بالنهي غالبا للاجماع يمنع دلالة النهي على الفساد في كلامهم في المعاملات ولو في المنهي
عنه لعينه فلعله من جهة الحقيقة الكلية فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي
فانه لا اعتبار على الاجماع فيها اعتمادا على دلالة النهي حقيقة فتدبر وايضا فقد عرفت ان
كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي ان مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي
حققناه وحيث علقوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي الى اركان المعاملة وفرقوا بينه وبين
تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالتصريح فيما ذكرناه من التفصيل على ان ترك البيان
في كلامهم لا يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم ينقل احد من الاصوليين التفصيل
في المسألة غير ما ذكر فيتعين الحمل عليه اذ لو ارادوا غيره لوجب البيان واي شيء ...
كلامهم على امر غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا الى مقتضى
الفساد الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي للصحة مقصورا
على مورد الحكم كما في احل الله البيع فان حقيقة البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة
للملك على الوجه المعهود عادة انما تقتضي صحته فيما لم يوجد دليل التحريم اذ مع وجوده
ينتفي الحكم باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام على الخاص حتى يتحقق معه

الدلالة على الصحة قطعي واللازم منه فساد البيع المحرمة للاصل السالم عن معارضة دليل
الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النقل من الشارع فبانتفائه يلزم البقاء
على الحكم السابق على البيع وانتفاء التاثير هو مقتضى الاستصحاب ولا نعني بالفساد الا ذلك
وكذلك الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات التي لا يتم ادلة صحتها الا ذلك
وكذا الكلام في غير موارد التحريم فان النهي فيها دليل الفساد الكاشف عن فقد دليل الصحة
المقتضي للفساد لا لان الفساد مدلول صيغة النهي لغة او شرعا ولذا نراهم يحكمون بالصحة
اذا كان دليلها عاما متناولا لصورة التحريم ايضا كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على
اباحة المذكى اعني قوله الا ما ذكيتم وقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ودخل الالى في
فان دليل لزوم المهر كلا وهو قوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف
ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد وهو قوله الولد للفراش لا يختص بالوطي الحلال ولهذا
يندفع التناقض المتوهم في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بالصحة مع النهي عنه واخرى بالفساد
فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالحلال فلا
تناقض والجواب عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد البيع [illegible]
استنادهم فيه الى النهي بنفسه ظاهرا استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم بالامر والنهي
في الوجوب والتحريم على التمسك بالالفاظ مطلق فان الظاهر من الاحتجاج فيها تعويل المستدل
على دلالتها بنفسها لا باعتبار كونها مقتضية بثبوت [illegible] ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهي في
كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم للصرف عن ارادة الظاهر منه مما يقتضي بارادته
اذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الدلالة المذكور
باعتبار كثرة التفريع فروعه وانعطاف كثير من المسائل اليه ولم يكن لذلك في كتب الفقه
والاستدلال عين ولا اثر واهمال المعنى المراد من مثل هذا الاصل المتنازع في كلامهم
خروج عن ظاهره بعيد جدا والثاني ان التبادر في فقد دليل الصحة انما يستقيم على ادلتها

وبيان موارد الشك وان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد ضرورة ان التمسك
بهذا الشك لا يتم مع تطرق المنع على شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به
نظرا الى الاعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا
لبيانه واثباته في المسائل التي استدلوا فيها بالنهي على الفساد ولم نجد احدا منهم تعرض
لذكر شيء من ذلك على كثرة المسائل المستدل بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها
ليست امورا ضرورية حتى يكال امرها على الظهور كيف والنزاع بين النهي الخاص ودليل الصحة
والنهي المفارق له في غاية الخفاء فلا يستطار لك وجه واضح لكان [illegible] ان النهي في المعاملة
اذا انقسم على قسمين قسم كان مع دليل الصحة وقسم اخر بخلافه فلا يصح التمسك بالنهي
الوارد في معاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه
من حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي فسادها
وحيث ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى
الذي ذكر فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه
في البناء مع ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما
عرفته مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد انما يقتضي كون النهي
سببا ودليلا فاما ان فساده لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك وتوضيحه ان قولهم البيع
فاسد مثلا للنهي المستفاد اشارة الى صغرى الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية
المدلول عليها بالصغرى والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعليل وجه
الفساد في المنهي عنه فكما يمكن ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا
اخر كفقد دليل الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى
دلالته عليه لانه اعم منها قلت الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد للنهي المنتهي هو هي ان
فساد البيع مدلول النهي لا في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة مدلوله والكبرى المطوية
في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو ان مدلول خطاب الشرع مما يجب القول به

والى ذلك ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وسائر الالفاظ
والنظر فيها اشرنا اليه استفادة الاستدلال فيها بدلالة اللفظ لغة على امر آخر فكما ان معنى
قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وظاهر ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى القياس
الذي لا يقتضي تعيين المعنى فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق بين المقامين تحكم
صرف والقول بنفي اقتضاء المواد التخطئية في احتجاجهم بالنهي على الفساد ونظائره باسرها
مكابرة مبنية على ان رجوع القياس الى ما ذكر المعترض فرده على تقدير ان يكون مناط الحكم فقد
دليل الصحة وان تم في غيره لان النهي في التصوري لا تقييد فيه بقصد دفعه له وفي الكبرى مقيد
به على ذلك التقدير فلا تكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتوكيل
في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او لوصفه
اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلت انتفاء التقييد به مع فرض ان قولهم فاسد للنهي ينبئ
اشارة الى النهي الخاص الوارد في المسئلة المفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم
مع ان التقييد باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين مذكور في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد
تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد لفقد دليل الصحة فانه ليس في التفصيلات المسئلة
الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهية فحمل الاطلاقات عليه مما لا شاهد
له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما ذكره بل لعله
عندهم فان قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام
وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض الفضلاء
لان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو
اقتضاه فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحته المستلزم لنفي لزومه وكلاهما باطل
اما الاول فللاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء الصحة واما الثاني
فلانه انما يتم على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه وقوله تعالى الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة عن رضاء المتعاملين مطلقا محللة

لان

لكانت ام محرمة اما ان التجارة تعم المحرمة فظاهر واما دلالة الآية على الصحة فلان التجارة
اسم للبيع والمعاملة المأخوذة فيها المعاوضة مطلقا او لجميع طرق اكتساب المال ولا اشعار
فيه وعلى التقدير فالتملك معتبر فيها بل مأخوذ في حقيقتها او لان المراد من الاكل في قوله تعالى
ولا تأكلوا اموالكم مطلق التصرف في الاموال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن
الحالية وتسويغ التصرف فيه اذا كان تجارة مطلق ولو بعد طلب المالك اذ في منعه يستلزم
القهر فظلم وينافي الاباحة المحضة ولانه لولا الصحة لم يجز الاكل منه مطلقا لكونه على تقدير البطلان
المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد وظاهر الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض
والاباحة انما تحصل لو تجردت عن العقد واما مع الفساد فهي مقيدة بالجهة الثابتة المعروض
بطلانها ولا ريب ان المقيد ينتفي بانتفاء قيده ويدل على صحة المعاملات مطلقا كتب حتى ما
المحرم منها من طريق السنة اخبار كثيرة كما ورد من قولهم عليهم السلام انما يحلل الكلام ويحرم
الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كل ما افتتح الرجل به رزقه فهو تجارة وقولهم في اخبار
البلوغ ان الصبي اذا رشد جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا في
الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايما عبد اقال في بيع اقال الله عثرته يوم
القيمة الى غير ذلك من الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع
عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى
عن الاكثر القول بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال
الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر اما لان
في المعاملات تقتضي الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا
كما ادعاه شيخنا قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تعالى واحل الله البيع لانه
محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل الخلاف قال ولو اراد منع الحصر
فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله البيعان بالخيار
ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة تشمله قطعا الثالث انه لو كان احتجاجهم

بالنهي لا تنفك عن سببية التحريم كما ادعاه المعاصر لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي
ينهى عن ترتبها على الحلية كالبيع والنكاح مع ان الاكثر على الافساد في كثير منها كالبيع
وقت النداء وعقد الفضولي والغائب والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى وغير
ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها وكون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي تنافي دلالة
ادلة الصحة المعروفة من اختصاصها بالعقود المحللة للقطع بتحريم امثال تلك العقود
غاية الامر استناده الى جهة التحريم لا كون ذاتياتها للمحرم لمقتضى ذاته او وصفه
اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجية لا حقيقة في محله الوجه الثالث الاخبار
وهي كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب
في الحسن بابراهيم ابن هاشم ورئيس المحدثين الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق
بعبد الله ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير
اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
قلت اصلحك الله ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان
اصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله
انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريق فيه
موسى ابن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه
فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة
ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا فان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما
الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما
اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كا
تيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم
ابن هاشم ومحمد ابن اسماعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك
تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه

حرام فكل له ان لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت
على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد
بغير اذن مولاه انما لم يفسد لانه لم يعص الله به وانما عصى سيده وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول
ان المعصية في نكاح المملوك بغير اذن مولاه فرع معصيته لمولاه فمع اجازته كما هو المفروض لا
يكون عاصيا له فلا يكون لله ايضا وتوضيحه ان معصية المملوك قد يكون باعتبار مخالفة امر
الله سبحانه فقط كما ان سيده لما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعصي
الله بفعله ذلك ولم يعص سيده وانه يستحق العقوبة من الله دون سيده واذن السيد
في هذا القسم واجازته لا تاثير لهما في جواز الرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد يكون
بمخالفة امر الله وامر سيده معا كما لو فعل محرما لم ياذن فيه سيده فانه عاص لهما بذلك
مستوجب للعقوبة منهما عليه وقد يكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا لم ياذن
فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى سيده فان لم يجز له الفعل ولم يرض بما فعل
فهو عاص لسيده ولله ايضا بواسطة معصيته له فان الفعل وان كان مباحا بالاصل الا
انه قد صار منهيا عنه محرما بالعارض وان اجاز ورضي لم يعص سيده ولم يعص الله
ايضا لانه انما فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلا يعصي به قطعا ونكاح العبد بدون
اذن سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح له وان كان معصيته لكونه عصيانا
للمولى ظاهرا وحيث تعقبه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله ايضا
وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص
الله فان المراد منه نفي معصيته له في الواقع وتكون الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء
النهي فساد المعاملات مطلقا فيحتاج في اخراج المنهي لغيره الى تخصيص وفيه نظر لان هذا
الوجه مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظاهر بحمل قوله ع عصى سيده على عصيانه
له في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله غير مستقيم اما اولا فلان
العبد لمجرد النكاح بدون اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى له بعد ذلك لو فرض تحقق

عنه كعفو الله وغفرانه ومن المعلوم ان معصية السيد تستلزم عصيان الله لعرض الطاعة عليه
فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله تعالى واما ثانيا فلان الظاهر من قوله لم يعص الله وانما عصى سيده
ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون باطلا وانما عصى سيده وعصيانه لسيده لا يوجب
بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات معا واما مع
ارادته من النفي خاصة فانه يلزم ان قوله عصى سيده مستدرك لانه في البيان لان عصيان السيد
لهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لارادته في البيان نعم لو قيل عصى سيده ولم يعص الله
انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت ولكن لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده
واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسبب فيه والمستفاد من قوله
فاذا اجازه فهو له جائز بعد نفي المعصية انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها
الثاني ان المعصية المنفية في قوله لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية
مخصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد لما في نكاح
المحرمات والنكاح في العدة وغيرها مما يحكم الشرع او وصف اللازم كما يدل عليه قوله
انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه
والا فعصيان السيد يستلزم عصيان الله لان الله اوجب على العبد طاعة سيده فاذا
عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية عنه مطلق
وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصية الله في نكاح العبد بدون
اذن سيده انما نشأت من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق
له وحاصل الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي مخالفة امر الله تعالى
في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس كذلك فانه
قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية
الله باعتبار مخالفة سيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل النكاح
فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح لمعنى قوله انه لم يعص الله ولكن عصى سيده

انه لم يعص

انه لم يعص الله ولكن عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يقتضي فساده وانما عصى سيده
معصية موجبة لعصيانه الله تعالى فيما هو خارج من النكاح وذلك لا يوجب فساده
وهذا النص فيما ذكرناه من التفصيل حجة على كل من اطلق القول بالفساد وعدمه
فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه مستندا الى ذلك لما
لزم صحته مطلقا وان لم يتعقبه اجازة المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم
الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط رضاء المولى في صحة نكاح
العبد والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضاء وان كان بعد
العقد وقد وجد في نكاح العبد مع الاجازة ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك ومتى
ثبت انه لا يقتضي الفساد تم العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله لم يعص الله
وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول والى
برهان الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على اطلاقه لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لان
عصيان السيد عصيان الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها على المطلوب لاشتراط
الخصوصية وعدم معلوميتها والجواب ان الخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا يكون
المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي عنه كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان
معصية المملوك لسيده في النكاح بدون اذنه لما كان مستلزما لمعصية الله فيه باعتبار
فرض طاعته شرعا ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي
المعصية عنه في قوله انه لم يعص الله ليس الا نفيا لمعصية لا يكون من هذا القبيل وهي
المعصية الراجعة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة ويشهد لذلك قوله انه اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في
عدة واشباهه وانه لا شبهة في دلالته او ظهوره في البطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه
وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه
الثاني ان العصيان معناه مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد

بغير اذن السيد والمفتي به عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان
هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان
المسألة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان
فعل العبد موافق لقول الله تعالى الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن
السيد فلو كان السيد امر بالعقد عليه واتفق العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى
وان شاء فسخ فكذا العقد على عبيده لاجل وجود دليل الصحة ومقتضاها فان اثر ارادة تمل على علم
ومقتضاه انتفى الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من العصيان ولم يتبع الحكم
بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ المفروض
انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله في عقده بدون اذن سيده لنهيه عن التصرف بغير اذن
مولاه والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي لما في ترك الواجب
وفعل الحرام واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة غير معهود وانما المعهود
اطلاق الفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله ع وانما عصى سيده اذ لم يكن
للسيد قول يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته
تفكيك ركيك لا يلائمه الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو
بالعكس على ما نفي في قوله لم يعص الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يتم التفكيك
على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده متعذر بناء على ما ذكره من ان العصيان مخالفة
الامر وان السؤال انما وقع عن تزوج العبد بدون اذن سيده فينبغي حمله على ما يوجب
العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظين في الموضعين مع
التفكيك بحملهما على معنيين مختلفين مع ان امتناع الحقيقة في قوله عصى انما يقتضي الصرف
عن الظاهر في قوله لم يعص الله للزوم التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه دام ظله فالحمل
على الظاهر فيه ممكن بارادة نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار
عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور لا يرفع ما وقع الفرار منه والصواب ان

يقال

والصواب ان يقال ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر
والمعنى انه لم يخالف امر الله في النكاح فانه لم ينه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى
سيده مبني على ما جرت به العادة من ترك الناس فانه تعالى بمنع استقلال العبد بالنكاح وشبهه
مما يجب ان العبد يعد من امر المولى ورأيه او محمول على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن مخالفا
الامر مجازا وانه يلزم التفكيك القبيح لمناسبة الظاهرة بين المعنيين وتحقق الحصر بالقياس
على المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين
على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجب للحمل على المجاز
واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى في القرينتين ومع ذلك لا يلزم التفكيك فان المراد حصول
المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي الآخر بامر آخر غير ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في
المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا نرتاب عليك ان حمل قوله ع لم يعص الله على ان فعل
العبد موافق لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان القول المقتضي للصحة عاما متناولا لمحل النزاع
وقد صرح المعترض فيما حكينا عنه سابقا ان الفقهاء انما استندوا في ذلك على العنا في الجواب
الصحيح وان الحجة نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة لا خصوصه بالمعاملة الملاقة وهذا الجواز
الحكم ههنا بوقف فعل العبد لا دليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا
لما عرف بدوام لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتبين له ادلة الصحة العمومي
اختصاصه بالمعاملة الملاقة الذاتي للفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه المفارق
وعدم تناول الادلة للقسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ طاب ثراه في
التهذيب في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء من خالف
كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن اسماعيل بن عبد الخالق
قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله ص واحدة
وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد
العجلي والفضيل بن يسار واسماعيل الازرق ومعمر بن يحيى بن سالم كلهم سمعوا

من أبا جعفر ومن أبيه بعد أبيه عليهما السلام لصورة ما قلناه وإن لم يحفظها حرفا فحرفا ثم
لم يسقط محصل معناه أن الطلاق الذي أمر الله تعالى به في كتابه وسنة نبيه أن المرأة إذا
حاضت وطهرت من حيضها أشهد رجلين عدلين قبل أن يجامعها على تطليقة ثم هو أحق
برجعتها ما لم يمض لها ثلاثة قروء فإن راجعها كانت عنده على تطليقتين فإن مضت
ثلاثة قروء قبل أن يراجعها فهي أملك بنفسها فإن أراد أن يخطبها مع الخطاب خطبها
فإن تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي التهذيب عن سماعة
قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقال إن رسول الله صلى الله عليه وآله رد على عبد الله
ابن عمر امرأته طلقها ثلاثا وهي حائض فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق وقال كل
شيء خالف كتاب الله والسنة رد إلى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني في باب أن
في الكافي بإبراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم قال قال أبو جعفر عليه السلام من طلق ثلاثا في
مجلس على غير طهر لم يكن شيئا إنما الطلاق الذي أمر الله عز وجل به فمن خالف لم
يكن له طلاق وأن ابن عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فأمره النبي صلى الله عليه وآله أن
يردها ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين إني طلقت
امرأتي فقال ألك بينة قال لا قال اغرب وفي الكافي بإبراهيم عن الكلبي عن أبي عبد الله
عليه السلام قال من طلق امرأته ثلاثا في مجلس وهي حائض فأبطل رسول الله فليس
بشيء وقد رد رسول الله صلى الله عليه وآله طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثا وهي حائض فأبطل
رسول الله ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد إلى كتاب الله
وقال لا طلاق إلا في عدة وفي الكافي بإبراهيم الضبيعي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي
قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل طلق امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين فقال
ليس هذا الطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق السنة فقال يطلقها إذا
طهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل في كتابه فإن خالف
ذلك رد إلى كتاب الله عز وجل الحديث وفي الحسن كمحمد بن إسماعيل عن محمد الحلبي قال

نز

قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة باطل
قلت فالرجل يطلق ثلاثا في قال على السنة وفي الموثق عن أبي بصير وغيره عن أبي جعفر عليه
السلام أنه قال إن الطلاق الذي أمر الله تعالى به في كتابه والذي سن رسول الله أن
يخلي الرجل عن المرأة فإذا حاضت وطهرت من حيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقة
وهي طاهر من غير جماع وهو أحق برجعتها ما لم تنقض ثلاثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس
بطلاق وفي الموثق لسماعة عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال لو وليت الناس لعلمتهم
كيف ينبغي أن يطلقوا ثم لم أوت برجل قد خالف إلا أوجعت ظهره ومن طلق على
غير السنة رد إلى كتاب الله عز وجل وإن رغم أنفه وما رواه عن معمر بن رشكو قال
سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول لا ينبغي للناس في الطلاق إلا بالسيف ولو وليتهم لرددتهم
فيه إلى كتاب الله تعالى وما رواه الصدوق رحمه الله عن علي بن أبي حمزة قال قال أبو عبد الله
عليه السلام لا طلاق إلا على السنة إن عبد الله بن عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وامرأته
حائض فرد رسول الله صلى الله عليه وآله طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد إلى كتاب الله والأدلة ولا يستدل
بهذه الأخبار من وجهين الأول أنها دلت على بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق
في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الإشهاد والطلاق ثلاثا في مجلس لما فيه من مخالفة الأمر
في كتاب الله لتصريح بالعدة في بعضها وتلويح به في آخر وقد أشير بذلك إلى قوله تعالى
وأشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على
أن المراد من الطلاق للعدة أن يطلقها لدخول وقت العدة وهو المعنى الذي لم يوافقه
فيه من غير أن يرسل الطلاق أو يكرره في مجلس ثلاثا على ما ورد التفسير به في الأخبار
ومن المعلوم أن الأمر بإشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق للعدة يقتضي النهي عن
الطلاق الخالي عن الإشهاد أو اعتبار العدة وإن التعليل يقتضي الأمر في بطلان
الطلاق البدعي تعليلا بالنهي المستفاد منه حقيقة فيعلم أن النهي دليل الفساد وفيه
أن الأمر بالإشهاد والتطليق للعدة محمول على الوجوب الشرطي بمعنى أن الأمر مشروط

الطلاق اذ لا تعقيب وجوب الاشهاد واعتبار العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى
قوله واشهدوا ذوي عدل اي فاذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا اي فلا بد لكم
من الاشهاد وكذا قوله فطلقوهن لعدتهن وربح في التعقيب ان الفقه الامر في الروايات تعقيب
بانتفاء شرط الطلاق فان دلالة النهي وليس ذلك من ترك النزاع في شيء وسيجيء انشاء الله زيادة
تحقيق في بعض الفوائد الآتية انشاء الله الفائدة الثانية قد ثبت ان كل شرط خالف
الكتاب فهو مردود على الكتاب والمعنى انه باطل مردود على ما يقتضيه الكتاب من البطلان
والفساد ولا ريب في ان المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها اي اجراء الحكم
ببطلانها وفسادها بمقتضى الحديث على ما ذكرنا في معنى الرد ولو لا ان النهي يقتضي الفساد
لما كان الرد على الكتاب موجبا للرد ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك
البقباق قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنا ان
الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية نعيم ما سبق وفي الصحيح
عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو
عبد الله عليه السلام تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية
فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن سنان ابي محمد بن عيسى عن
موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام قال سألته عن امرأة تزوج
عمتها وخالتها قال لا باس وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وبنت الاخت ولا تزوج
بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضا منهما فمن فعل فنكاحه باطل وجه الدلالة
ان الفاء في قوله فمن فعل للسببية وهي تقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لانها تدخل
على ما هو جزاء او في معنى الجزاء وحيث لم يكن الشرط في الخبر مذكورا صريحا وجب تقديره وجعل
المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزوج الامة على الحرة او بنت الاخ
والاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعل فنكاحه باطل ولو لا
ان النهي يقتضي الفساد لم يتم ذلك ومن نظائر المسئلة ما ذكر في النصوص من الحكم بالفساد

المعاملات

المعاملات المحرمة لا وجه له يحصل منه ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان
المقتضي له في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لغيره مستعقبا للبطلان
الصحة فيما لم يثبت اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام
المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة من غيرها فان ذلك هو السبب
الاصلي في انتظام امر المعاش الذي هو اساس تلك الاحكام ولذا بات الاقتصار في
الوارد فيها على الايجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على
الوجه الابلغ فهو من جزء الجملة المقصود منه المعنى المراد من الخطابات الشرعية ولو كان المراد
من الاوامر والنواهي الواردة في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتخييري من دون الالتفات
الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات
الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان شيء في الكتاب
العزيز نادر جدا واهمال ما هو المقصود الاهم في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها
مما يبعد من الحكيم المؤسس لمبادئ الشرع او المبلغ لاحكامه هذا لا يخفى على ذي بصيرة
النزاع في المسئلة لا يختص بالنهي عما يرجع الاقتصار عليه في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق
التحريم كما صرح به بعضهم واطلاق الاسم المقيد على المطلق او التدليل على المدلول ويجوز ان
يكون الاقتصار لكثرة العدة في ادلة التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدم ثبوته
في غيره من ادلة التحريم فان الادلة من الالفاظ لا اختصاص لها بالنهي بل هي متناولة
للتحريم الثابت بغيره كلفظ التحريم ومن هذا الباب البطلان المذكورات في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الاية   المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه
الاكثر من اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ ابو المكارم بن زهرة جواز التخصيص
بخبر الواحد وعدم اشتراط الاعتضاد بالاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف
في ذلك عن ابي الجنيد وهو قول العلامة وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين
الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك على العلامة قال الشيخ البهائي رحمه الله

مع جواز تخصيص الاكثر من الباقي فضلا عن مساواته والدليل على ذلك من وجوه الاول وجود
المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه اما من جهة المقتضي فذلك ظاهر وان كان مستقلا لان
الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من
جهة العام فلتحقق الوضع فيما يقع فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز
وهي علاقة العموم والخصوص من جهة المشابهة او الكل والجزء او الكلي والجزئي حتى لا
يقع فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل الثاني وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ
الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك المخلصين فان
المخلصين ان كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منهما فاشتراط الاكثر باطل لجميع الاثنين وقد يكتفي بالاول لان الغاوين هم الاكثر
وقد استثنوا منه الثالث وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار
وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائلون بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الالف وقد اخذ دينارا او ثلاثة وكذا قوله
كل من دخل داري فاكرمه او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او اثنين فقال اردت
زيدا او هو مع عمرو ولا كذلك لو اريد من الالفاظ في جميعها كثرة قريبة من مدلولها الثاني
لو صح لكان مجازا لكنه ليس بجائز فلا يصح اما الملازمة فلان التخصيص من انواع المجاز
واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز والعلاقة بين القليل والباقي
ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فيه وانما انتفت العلاقة فينتفي المجاز
والجواب عن الاول ان القبح في الصور المذكورة ليس لاشتراط الواضع
بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال من ذلك لو اورد مع مراعاة فيها الكنايات
المحسنة والاعتبارات الانيقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار

بالعشرة له علي واحد وواحد يكرره عشرة او اثنان واثنان يكرره خمسة او خمسة وخمسة
يكرره او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وسخيفا في المحاورات
سببه ان ذلك ليس لامر راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا ترى ان من يتعرض
في مثله للمتكلم لقدرة يخرج عن الصنعة والابتذال من حيث وكلمنا عن القبح والسماجة كما في
قوله مثنى وثلث ورباع وسبع واربع وثلث وقول ابي نواس اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوما له
يوم الترحل خامس وقول قريش للنبي صلى الله عليه واله جئناك لنسألك عن ثلثة وواحدة وقول من
سئل امير المؤمنين ع اخبرنا عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الخلفاء بعد
النبي صلى فقال اربعة اربعة اربعة ثم غير ذلك مما يعد مستهجنا في العرف لو لا مراعاة
النكات البليغة واللطائف اللائقة ولو كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة
اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا
وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات او اختلف معه الاحوال والمقامات
فان الكلام الفاسد المخالف للقانون النحوي الخارج عن ضوابط اللغة
العربية يستحيل ان يصح ابدا ما بقي على حاله ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف
يصح ما هو فاسد من اصله ويستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف يستصلح والاصل
بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجة المشروطة بسلامة الاصل وصحته واما الوجوه
الحسنة والمزايا الفائقة البديعة والبدائع البديعة في تلك الالفاظ فلا تقبل الا كا
لكسوة الفاخرة على الشخص القبيح تزداد بها قبحا وشناعة وفضيحة وفظاعة نعم اذا
صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة
واستهجان او ضعف وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح او الابتذال بمراعاة
فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال ويحصل التحقيق بواسطة التقريب
فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يشار الى ... الذي تحير
الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسنه في سورة الرحمن التقرير بنعم المتقدمة المعدودة

حيث انه لما ذكر فيها نعمة انعم بها عليهما وذيّل بالتكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله
حلاوة فوق حلاوة واكتسب به بلاغة فوق البلاغة ومقبولية فوق المقبولية والحسن ثم انظر
الى الخطاب الذي هو مرشح للوجود الى من هو ذوي العقول كيف يقبح توجيهه الى المعدوم
او الغائب والى غير ذوي العقول اذ قصد منه حقيقة الخطاب اعني طلب التوجه والاقبال
ثم اذا نزل المعدوم منزلة الموجود والغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول
ثم وقع ايراد الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب وفي قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وقوله ايا جبلي نعمان بالله
خليا وقوله الا يا نخلة في ذات عرق وغير ذلك من الخطابات المتوجهة الى من ليس
له اهلية التوجه منزلة الحقيق بالخطاب المستاهل له فانظر الى مثل هذا الخطاب القبيح
والكلام السمج الذي يعاب قائله ويذم بل ينسب الى الكلّة ويسمى فيه العقل كيف
زال عنه القبح بهذا النوع من التصرف والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وفصاحة
وبلاغة ودبّر اعتقدنا هو الا كلام واحد مختلف اعتباراته وجهاته فبينما هو قبيح يرمى قائله
ويرمى بالسفه اذ صار منتظما في سلك الكلام البليغ مرتقيا الى مرتبة معدودا من
اعلاه يمدح قائله ويثنى عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان عن الكلام بتنزيل المعدوم
منزلة الموجود فكذا قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك اعني تنزيل الموجود
منزلة المعدوم كما في التعبير عن الحاضر بلفظ الغيبة للايذان بان وجوده كعدمه
وحضوره كغيبته ولهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ارادة العموم في الامثلة
المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان او اخذت كل ما في الصندوق
او من دخل داري اكرمته مريدا بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى ان
ما عدا المعلوم من تلك الافراد منزل منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله ولا اخذه ولا تصور
منه دخول الدار حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد المأكولة من الرمان والدراهم المأخوذة من
الصندوق والعبيد المعتقة ممن دخل الدار صح الكلام قطعا وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك

الاعتبار

الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار آخر وهو ان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة قد اكل
من الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها واشد عتق الفاضل من دخل الدار من
عبيده او احبّهم اليه فلما تناوله الاكل لكل الرمان واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد
فاطلق لفظ العموم نظرا الى ان الغالب الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكل وذلك
نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو كل الفرسان ترتيبا بذلك على ان الواحد يجري مجرى القبيل
الكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان
واخذ من الصندوق قدر الكفاية فجاز لو فاته يحسن ح ان يقول اكلت كل الرمان
واخذت كل ما في الصندوق وذلك كما تقول من اكثر من الاكل الخبز او شرب الماء حتى
شبع وارتوى وبلغ في تحصيله ما ربّه مبلغا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز وشربت
اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح تقصد ذلك المبالغة وان الحقيقة وكذا الغفلة
في العرف والمحاورات كثير شائع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة المذكورة
منحصرا فيما ذكرناه فان الوجوه المصححة لاخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر
لا تحصى في عدد ولا تنضبط في حد وانما يستنبطها في محالها ويستخرجها من اخذ من فنون
البلاغة بالحظ النافع ولتقف عن التصرف في ذلك ومثاله من له العيش في ذلك الصنائع
البصرية قاطع وعن الثاني بان العلاقة بين الكل والبعض هي علاقة العموم والخصوص
وهي غير علاقة المشابهة والاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء والتسمية
وكذا غير علاقة الكلي والجزئي لان المشابهة انما هي بين العام والاكثر كما عرف العموم
والخصوص فانه يتحقق فيه دون الاقل وليس العام مركبا من الافراد حتى تكون العلاقة
بينه وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته
حتى تكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص هي نوع مستقل من انواع
العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول قال الشيخ البهائي في
الزبدة وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم فصّلها في الحاشية وعدّ من جملتها

التي هي للعام كزيد للعلم ولكنه ورده ابن الحاجب والعضدي وغيرهما
بان المعتبر هي الاشتراك في شكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول بالهيئة
المجاورة قال العضدي وهذا اي الحس يعم ما كان احدهما في الآخر لكون الجزء في الكل
او الحال في محل او المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او محلين
او حيزين متقاربين بل وما اما متلازمان كالسبب والمسبب وفي التخييل كالضدين
قال وضبطه ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال او لا والاول المجاورة
والثاني اما ان يكونا متلازمين لذات او لا والاول وصفان منهما التقدم والتأخر فان استلزم
المتقدم للمتأخر فالكون عليه او بالعكس فالاول اليه والثاني في امران لا اتصال بالذات
ولا اما في محل فان لم يكن لها حال مشترك فانه فلا علاقة قطعا وتلك اي الحال اما
صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة والعلم يتحقق العلاقة بين العام وانه ليس
مع حصر انواع العلاقة في الخمس وخروج هذه العلاقة عنه عند المجاورة منها يقتضي انها
من اقسام المجاورة الخيالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق
ان العلاقة غير متوقفة على النقل ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة
بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى ان الاصوليين
وارباب البيان لم يتفقوا فيها على حد مضبوط ولا عدد معلوم فان الاكثر منهم يزيد
على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه قال الذي
يحصرنا من انواعها احدى وثلاثون نوعا وعشرة اوجه من تلك الاقسام من المتأخرين
حتى زادها الى اثني عشر او خمس او الاثنين هادل الغصن والجمع الكثير اقرب على الضبط
دارا على الحفظ ولم يرد النقض والاسقاط وما ذكره المتأخرون بالمجاز من جمع الشواذ
العلاقات واستعمل النوادر الاتصالات فمن فنونه القدماء واضطراه الحق جواز
تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجحانها على القطع من انها تبنى على
الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ

اذ ما

اذ ما من خبر يخص امرا من الفاظ الاحكام الا وهو متعلق بشيء من عمومات الكتاب واقلها
دال على اصالة الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الائمة في
كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الآحاد وما في معناها من الادلة الظنية
وكذا في سائر كتب الفقه والبداية والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب والاجماع على
على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه للتخصيص بغيرها
الخامس وان كان مفهوما مقدم على العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها
في العام وما ذكروه من تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما
اختص المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم
مع تساويهما ومرجوحيته ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه
مفهوم وهذا لا ينافي تقدم المفهوم الخاص على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص
فان قلت المفهوم ان ترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل
الدليلان ولا يصح الاستدلال باحدهما قلت تعادل الدليلين انما يلزم لو تعادل جهتا
الترجيح فيهما وكونهما هنا غير مسلم فانا نرى ان الفهم يتبادر الى التخصيص عند جمع الدليلين
ولا حظهما من غير توقف ولان تخصيص العموم شائع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان
دلالة المفهوم على المورد المتعين اظهر من دلالة المنطوق العام عليه والترجيح انما هو لابد
لقوة الدلالة وهي تقتضي ترجيح المفهوم ووضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه
لا يقصر عن المنطوق العموم الوضعي يتناول الافراد النادرة والغالبة جميعا
بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الغالبة ولهذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق
الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والاقرار
والسرقة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب
بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره
الثوب فانه ان اطلق لم يجز افتراشه ولا التحاف ولا شد الرداء لكان من ثياب

والتحاب بخلاف ما اذا سوغ له الاستعمال بلا شرط وكيف شاء وكذا لو آجره ارضا
ليزرعها فان اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال ازرع بها ما شئت فان قيل لا نكير
ان [illegible] تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية [illegible]
فهم المعنى من اللفظ مرة بعد اخرى لقرينة المقام او لا يكون كذلك نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ
حقيقة وحصول التبادر اولا كحصوله فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشائعة كالاطلاق
وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فلا فرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الظاهر
ظاهر ان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية
لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان لا في الابهام والحمل على فرد ما
الشائع يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي
فدلالته على الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشائعة تخصيص لا بد له من
دليل. المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منها عرفا كالاكل
في المأكول والشرب في المشروب والتلبس في الملبوس والوطي في المرأة فاذا قيل حرمت عليكم
لحم الخنزير والخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منه بسابقة المقام وهذا معلوم من
استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في سائر اللغات وربما قيل ان مثل
ذلك مجمل لا سبيل له الى تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من غير مرجح وجوابه منه ظاهر
مما قلناه فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب
الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق لبيان الاحكام هو البيان لا الاجمال
صدور العبادة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى
مضادة لها الا اذا كانت العبادة اللائقة بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة
لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال
لا يكون الا لترجيحها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لها لان اختيار المفضول
والاستمرار عليه قبيح في الحكمة والتأسي في مثل هذا الفعل مقتض للافضلية والا فضلية معا

لانقلاع

لانقلاع واما اذا كانت العبادة اللائقة بها غير مانعة عما سواها وانما الحكمة تجب تمكين الاتيان بهذه
تارة وبمضادتها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي
اختيارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضادتها منه في زمانين فلا
يكون صدورها اختيارا فالتأسي في مثل الافعال انما يقتضي الفضيلة لا الافضلية
الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على
ممر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن
حكيم حميد انزله سبحانه عربيا مبينا هدى للمتقين وبيانا للعالمين وفيه الخطيب
الامر والوعظ والزجر والكتاب الموصول والحبل [illegible] الثقلين الذين خلفهما الرسول صلى الله عليه وآله
وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه والمتشابه منه ما لا يرجع فيه الا الى الله وهم قرناء
التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره
وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه
تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم
واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد بتفسير
المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه او اختصاصه
بالمحكم منه وهو المتبين بلا بيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء
من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك
بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم الشرعية والفنون المتنوعة
من غير نكير ولا توقف في ورود التفسير بالرأي ووجوه اخرى عليه [illegible] والامر به في الاخبار
المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه والذي يلزم
الفقيه من تفسير القرآن معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء
وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز القرآن وكنز العرفان وزبدة

وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها كذ
من خمسمائة آية وقيل اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص
بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط وا
لانتقال من الافراد الخفية والتنبه للوازم النظرية وعن الباقر ع نزل القرآن على اربعة
ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين ع
انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام
والروايتان مع اختلافهما مخالفتان للتحديد المذكور فان القرآن ستة آلاف وستمائة
وست وستون آية فربعه الف وستمائة وست وستون وربع وثلثه الفان ومائتان
واثنان وعشرون والتحديد بالخمسمائة بعيد منهما وان اعتبر بحسب الكلمات او الحروف
وحمل آيات الاصول على الفروع واكتفى بالحد والاشعار الغير البالغ حد الظهور والوم حمل
الاثلاث والارباع على مطلق الاف) والانواع وان اختلف في المقدار او حمل الثلث والربع
على ما يشمل البطون والتكرير ما يعم الظهر والبطون او الاول على غاية الاجمال والبيان
المحض والثاني على ما يعم والمتعلق بالائمة عليهم السلام او حملها على احكام الآيات فان
آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب
ان الاول اكثر من الثاني فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر شيخنا
ابو ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم ودرية الشهود منها
على خمسة عشر حكما وقد زاد المتأخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق
الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة ويجب الجمع بين القراءات
كالجمع بين الآيات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الآحاد والضعيف بخروجه
عن القرآن لانه من شرط التواتر بخلاف الخبر ومنع التلازم الحجية مع القطع بانه
من كلام الله تعالى وعن القرآن باعتبار الحال وان خرج عنه بين الدفتين بعد النسخ
وجاز مسه للمحدث والمنتقل منه لا يبلغ حد القطع فهو في الخطب في هذا الفرع

السنة قول

السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي احد
الثلاثة يسمى خبرا وحديثا وهو قد يسمى سنة ونبوية وامامية والقول حجة والغرض منها ما يتحقق بالكلام
والسكوت وتمام القول ظاهرة والة الفعل فالوجه فيه اصل الاشتراك فيما لا يعلم كونه من
الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب والندب والاباحة اشترك بوجه العموم والا فقد
ثبت به الرجحان في العبادات والجواز في غيرها والى هيئة به الوجوب لكونه الاصل
في فعل الحجة الا ظهر ذلك لا ستنذ والائمة عليهم السلام على فعل النبي صلعم واستناد بعضهم
على بعض واستدلالهم به على الوجوب من دون التعرض للوجه في النقل المستفيض وحجيج
معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا ولعموم الامر باتباع النبي صلعم والائمة عليهم السلام في الكتاب
والسنة وهو للوجوب وان استلزم تخصيص ما علم فيه اوباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز
كما اعترف به في مثل قوله صلعم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي وان تحرز عن ذلك
المسئلة وظاهر الادلة وجوب التأسي في جميع العبادات فان المنسك مطلق العبادة
كما في القاموس وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل ان يتبع وان
استلزم الاشتراك في التكليف ويمتنع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة
التأسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في التقرير وجوب
انكار المنكر او تنبيه الغافل فيشترط بتحقق شرائطها ويثبت به الندب في العبادات
والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر وجه فلا بد ان لم يشترطا في حجية
الفعل بوجوب تبليغ صفات الافعال وشرطنا في الكشف انتفاء التقية فان [illegible]
سقطا دلالتها على الحكم الواقعي وقد يثبت بالقول حكم ظاهري اذا كانت التقية
لمصلحة المخاطب ويستمر باستمرار السبب كما في قضية علي بن يقطين وغيره ممن امر
بوضوء العامة ونحوه لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية مع عمومه
خلاف اجماع الامامية الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
سواء اتفق عليه الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء ... حقه

الفصل الثالث في الاجماع

الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار
كلها او اختص ببعضها عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض والاختلاف عن قول الحجة من
الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى من سنخ الحجية والاختلاف رد قطعي فان قول المعصوم حجة
بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وتحققه في الاعصار يتوقف على وجود
الامام ع وثبوت عصمته وعدم خلو الارض عنه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة
من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ص لا تجتمع
امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
والى الخبر وغيره مما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع عن الخلاف والفرقة مع تفسير
الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ولو اتفق اهل الخلاف
على الاول وان هو الا نوع في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد
من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى
نحو ما ترى فليس الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من الخطاء بين العلماء
ولو انهم وقفوا على الحكمة التي قرروها لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس
وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اشترطوا في الاجماع مع مخالفة الشيعة بل
مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم
من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح
على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق
ثم ان المعلوم ان الطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر
والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة
وحصول التسامع والتضافر بالتدريج وان لم يتميز طريق عن طريق وهو اقوى
طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الافاق وعدم الاحاطة
باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم

على كثير من المسائل والنكير على رافع بالتسامح في حكم به الوجدان وتكثير صورة المخالف باعتراف الضرورات
الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وكحصول العلم
لكل غيره بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصلوة
والصوم ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة والبعد المفرط
العلماء والاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما قد
في الكتب والمصنفات فلا يمكن دفعه والاحالة على المجازفة او تغيير الاصطلاح وانطباق الجميع حتى
المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير تحاش مع ان الكثرة والانتشار لو منعا عن العلم بالاجماع
لمنعا من الشهرة ايضا اذ قلما نعرف من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا اليه فقد ان
الشهرة وكلمة القول المشهور فلا يبقى معه الشهرة فاذا لا المشهور مشهورا مع مسيس الحاجة
والاضطرار اليه في هذه الاعصار فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ قلما
يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج
الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن الاول والقصر على بعضه والتصرف في وجوه الدلالة مع
بطلان القياس وعدم استقلال العقل في اكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضر
له عود الا بهذا الاصل ومن انكره في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع وقد وجدنا كثيرا
من الذين ينكرون في السعة ويعترفون به عند الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق والكشف
عن قول المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فلا ريب فيه لطريقان احدهما وهو مسلك المعظم
والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم ع للعلم باتفاق من يشمله من حيث انه رئيس الكل
من الشكل الاول وهو ان الامام احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم
قائلون بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاول فلان الامام المعصوم ع سيد العلماء ورئيس الفقهاء
وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا لما هو قضية المذهب واما الثانية فلان
المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل
فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه

الدائر في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لأن العلم بالاحتمال فيها لو توقف على التفصيل لزم
الدور المحال والطريق على العلم الإجمالي إنما هو ما مر مفصلاً وحاصله المنتج الذي به يبطل مذهب المخالف
من مذهب الشاهد وتحكيه قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه احتمال الكذب في
بعض الطبقات ولا احتمال المؤلف الشاذ في عصر الغيبة إذ لو كان معروف النسب نعلم بتنزيله
وخروج كل من لا نعرفه من كونه الإمام لأن القطع به حصل لا بحصول الآحاد بل فيما لا نعرف
الإمام بشخصه ومع فرض المعرفة به لا حاجة إلى الاستدلال بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الأسرار
من العلماء الأبرار العلم بقول الإمام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه
التصريح بنسبة القول إليه فيبرزه في صورة الإجماع جمعاً بين الأمر بإظهار الحق والنهي عن إذاعة
مثله بقول مطلق لكن هذا على تقدير طريق آخر لعلمه الوقوع محقق بل لا يحصى من الناس ونحو ذلك
في بعض المسائل الوفاقية بحسب العناية الربانية فلا ينقض به ما قررناه وفيها حصول العلم بقول
المعصوم باتفاق جزء من علماء الطائفة وفيه مسلكان الأول استفادة الموافقة من عدم الرد
وفيه وجهان الأول البناء على قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله تعالى نصب
الإمام فإنها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فإنه من أعظم الألطاف فإن امتنع
حصوله بالطرق الظاهرة فبالأسباب وحيث انتفى الرد مطلقاً علم موافقته لما أجمعوا
عليه فيكون حجة وحجيته وإن كانت متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف
على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لأن وقوعها
للجميع فيها وشمولها للكل في الحكم الواحد غير معلوم به ولا لتعلق الإمام بشيء على أن الرد
عن الباطل لا يستلزم وقوع الحيرة إذ مع الرد والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف في
الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ
في العدة وادعى أن العلم بإجماع الطائفة لا يحصل إلا بها واختارها جماعة منهم الكليني في ظاهر
الكافي وزيفها المرتضى في الذريعة باحتمال اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور
قال وإذا كنا نحن السبب في غيبته فقد انتفاعنا من قبلنا لا من قبله وفي العدة أن هذا

الذي ذهب

الذي ذهب إليه المرتضى أخيراً ولعلم منه أن انتفاءه لما أوله وقد يتفطن لها بأن وجود الإمام
في زمن الغيبة لطف فعلي فيثبت فيه كل ما أمكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وأن هذا
اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها لمقتضى الأصل وأن النقل المتواتر قد
دل على بقائه عن النبي صه أن العلم يحمله من بعدي في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي
من كلا يرث عنه ويبقى الحق ويرد كيد الكائدين وعنه وعن أهل البيت عليهم السلام
أن فيهم في كل خلف عدولاً ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل
الجاهلين وفي المستفيض عنهم أن الأرض لا تخلو إلا وفيها عالم إذا زاد المؤمنون شيئاً
ردهم إلى الحق وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم أمرهم ولم يفرقوا
بين الحق والباطل وعن أمير المؤمنين ع في عدة طرق اللهم إنك لا تخلي الأرض من قائم بحجة
إما ظاهر مشهور أو خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لأرضك
من حجة لك على خلقك يهديهم إلى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل
تبع أوليائك بعد إذ هديتهم به إما ظاهر ليس بالمطاع أو مكتتم أو مترقب إن غاب
عن الناس شخصه في حال هدايتهم فإن علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون
وفي تفسير قوله تعالى إنما أنت منذر ولكل قوم هاد وفي عدة روايات أن المنذر رسول الله صلعم
وفي كل زمان إمام منا يهديهم إلى ما جاء به النبي صه وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت
فينا إلى الساعة وعن أبي عبد الله ع قال ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة له
فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور ولم تخل إلى أن تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله
قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب
وعن الحجة القائم ع وأما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبها عن الأبصار
السحاب وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء والأخبار في هذا
المعنى أكثر من أن تحصى ومقتضاها تحقق الرد عن الباطل والهداية إلى الحق من الإمام في زمان
الغيبة والمراد حصولها بالأسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة

فانها تستفيد بالضرورة ولا يتأتى في ذلك النص بعضها الا علان بالحق فانه من باب الاسناد الى
السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول الرد والارشاد وقلب الاتفاق وادلة
خلاف المطلوب وكان الاكثر مطويا على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام
وان كشفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع ومراقبة بعضها في التحقيق مع وضوح الحال
في الواقعة يأتي في ذلك الثاني دلالة التقرير والامساك عن النكير على اصابة المجمعين فان
تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بجميع الكثير والجم الغفير ولا تمنع منه الغيبة مع العلم
بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ويخفى
حقا ناوان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا
ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من الحق ولا وجوبه في
شأن العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر بالمعصية
حال التظاهر لا شتراط ... لو كفر الواجب في الشبهة الحقي ... البطلان وهذا الوجه
قد اعتمده بعض المتأخرين و ... كلام ... الاطلاع وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطأ
مطلقا ... العلم ... النظر ... بالامام ... من وجوب الهداية على ... قاعدة
اللطف ... في هذا المسلك ... وجه ... لان المعروض ... في
الامام ... في ... كان حجة ولا ... المتقدم وفي المفارق
اشد ... شرط ... الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه ... العدم
اولا ... الثاني كشف الاتفاق عن وجود
المستند القاطع ... عليه العقل والنقل اما العقل فلان ... الواحد
من علمائنا ... الاثبات ... الظن ... الحكم فاذا ... فقهم
... الظن ... قطعا ... اليه ...
... حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع ... التواتر
فان ... الآحاد ... لا تفيد علما بالانفراد وان حصل بها ذلك به ... التعقيد

[illegible]

والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتأخرين وهو قوي متين والطريقة المكدس
الصاحب والذي من الثاقب وليس ذلك للتعويل على مجرد اجتماع الآراء والعلم بمذاهب
اهل الخلاف بل لكشف الاتفاق عن الحق من اصابة المدارك والوقوف على الحجة
الواصلة اليهم من الحجج محض لا يجوز عليه الخطأ ولا يتقيض بالمشهور لان الشهرة من حيث
هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن حيز
الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة ... كزرارة
ومحمد بن مسلم وزرارة ... والفضيل ابن يسار و ... وغيرهم من الفقهاء المتمكنين
من سماع الاحكام من الائمة المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الآثار الباقية
من الائمة الاطهار ... بين العقد المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم
كالصدوقين والعمانيين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تأخر عنهم ممن لم
يتمكن من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين وسائر المتأخرين فان ...
في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلف بالقلة والكثرة
والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالقلة واليسير من اصحاب الائمة ... ويتوقف على
اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في التدين والتقوى واختلاف
مراتبهم في الفقه والضبط والحفظ فان حصوله بالطبقة الاولى اقرب ... حصوله بما يليها
وهكذا ... ان الحصيل ... المتأخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها الا اذا
اللاحق عن السابق ... وخلف عن سلف ... الدليل الشرعي هو الموصل الى
الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان توقف التصديق
بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر فالكتاب موصل بنفسه الى لا يتوقف في كونه موصلا
الى ان يوصل الى موصل آخر وكذا ... وان ... بين المقصود من جهة الايصال
بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف
الايصال على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا

لا يأتي في توقفه على فهم الكلمات الى اخره فيه التوقف على معرفة معاني اللغة والنحو والتصريف
والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة واما اصول العلوم
الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف الدلالة على دليل حجيته وانطباقه
على حكم الله تعالى لانه مضمون لكلام النبي صلى الله عليه وآله المطابق لحكم الله تعالى او ان مضمون لكلام المعصوم
كذلك والله فان الحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لنا وشرعه المعصوم وقرره لكن
لا يتوقف شيء منها في نفس الايصال على امر آخر بان يكون الخبر موصلا له والدليل الآخر موصلا
على المطلوب لما ينقله الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالمراد بهذا الكلام الذي نقله الحجة
عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في دليلية الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال على
المقصود لنفسه على شيء آخر والدليل يعني انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين المطلوب
تحقق بها الايصال استمداده ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف
التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة كبعض
الوفاق عند العامة فانا نستدل على المطلوب الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه
مثلا كما استدللنا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر
وما يحكي على المطالب فانا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع على خصوص الخبر الذي كشف عنه
الاجماع ولا نعتني بالالة وكيفيته تحقق الشرائط ومن رواه وعمن رواه وكيف طريق دلالته
فانه فعند الشبهة الواردة في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه
فذلك مما لا نقول به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول
الحجة دون الاجماع نعم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون
العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر
الادلة ولا مدركا منفصلا عن سائر المدارك المعروف بين الاصوليين
الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن
ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس غيرها

او لما بالاعتبار منها واعتبارها فنقل في البعض ترجيح من قوي ترجيح فوجب سقوطه اعتبارها مطلقا
ولان الشهرة قد تنتهي وحدها لبطلان بادلة المشهورات وفروعها وتيقن خلاف الحكم
بالمشهور عنه عدم التقصير لانه لو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف
لمعارضة الدليل مع الدليل والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار
خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشتهار مع حجة اخرى من
غيره كما اتفق للعلامة وغيره في مسئلة تحريم الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع آخر
وهو مبني على التسامح بجعله مؤيدا دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله اجتماعهم في بعض
المواضع بجمع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ولنشر هذا الى ان الجميع افادة الجمع للقطع الا اذا
كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بادعاء حجية الاشعار اذا اعتقد بغيره وان يبلغ حد
القطع وقال الشهيد في الذكرى الحق ان بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو
ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان عند التهمة تمتنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولقوة الظن في جانب الشهرة وما قربه له بعيد وبين تعليله تدافع فان الوجه الاول يقتضي
العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق ان
على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم لا حال
اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه مخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة
حد اليقين واعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهب وان
اوهم بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهى
الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الآحاد ونحوها والشهرة لو وجب العمل
لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا ثبت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل
مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بخصوصها
والظن المعتبر كالعلم والباب فيه مفتوح وان انسد باب العلم والسنة فلا يتجه ونحو
تحقق بعض المتأخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق عليه السلام لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك

ودعوى أن ذلك دون هو تعلق ضعيف فإن المراد بالاشتهار هنا الحديث المشهور بقرينة
وروده في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر والمعنى خذ من الخبرين المتعارضين
ما اشتهر بين أصحابك أي الحديث المشهور منهما وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد
بل من باب تفصيله وهو الفرق ظاهر ألا ترى أنه لو قيل هل تحبس إلا العلاقات الحسنة
فأجاب بأن ما كان أكثر الأجناس بالعلاقات فإن المعنى ما كان أكثر من الأجناس بها ونحو
الماء كالمضاف والمائع خارج عن العموم لأن العموم مختص بغير ماء أما قوله عليه السلام في مقبولة
عمر بن حنظلة فإن المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المشهور لأن مطلق الشهرة غير
الإجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حد الإجماع ولا ريب في كونه حجة مطلقا
ولو حمل الإجماع على المشهور لقرينة السياق فليس إلا في حجية المشهور لاحتمال إرادة
الحديث المشهور دون المشهور مطلقا   الشهرة إما في الرواية أو الفتوى والتأييد
كما لكل منهما وربما خصه بعض المتأخرين بالأول مدعيا ظهوره من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر
بين أصحابك وهو ضعيف جدا فإن قوله ما اشتهر أعم من اشتهار نقله أو اشتهار حكمه ولأن
المدار في الترجيح على غلبة الظن في أحد الطرفين ولا ريب في حصوله في الحديث المفتى به
ولأن الأمر بالأخذ بما هو ليس لتعبد محض بل لدلالة الشهرة على القبول فإذا تحقق
القبول كان أحق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بأن كان أحد الحديثين
مشهورا في النقل دون الفتوى والآخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية لأن الظن
فيها أقوى كما علم مما قدمناه بل رجح في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وإن خلت
عن النقل ظاهرا إذا علم اطلاعهم على المعارض لأن عدولهم عنه ليس إلا لاستنادهم
إلى ما هو أقوى منه كما قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة إلى حديث ضعيف
لأن نسبة القول إلى الإمام عليه السلام قد تعلم وإن ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق
بأخبار أهلها وإن لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ أبو جعفر رحمه الله رواية المخالف
مع فساد مذهبهم قبلت ومن هنا يعلم أن ما دل على خلاف المشهور لكان مستنده

الفتوى

وتعددت طرقه والتفت دلالته اشتد ضعفه إلا إذا علم عدم ظفرهم به أو غفلتهم عن
دلالته أو عدولهم عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الأصل
والظاهر وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل   الشهرة المعتمدة
مطلقة مطلقة أو مخصوصة بالقدماء أو المتأخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الأنظار وبعد
الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيحهما احتمالان من قرب عهد
المتقدمين ودقة نظر الآخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الأولين والتحقيق
فيهما التفصيل بترجيح الأولى فيما استند إلى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل أو
التعمق في دليل النقل وقد ترجح الأولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالأخرى و
تضعيف بعدم استقرار المرجحات كالأدلة والمتأخر كاشف فلا يلزم تغير الأحكام
ومن هذا القبيل عود الخلاف إلى الوفاق وزوال الشهرة القولين إلى الشذوذ وكذا
الاشتباه المتلاحق الأفكار ووجه أن النقص والمرجح في أصل ذاهب وورود عن إمام
بعد إمام وظهور الخلل في مستند القول الأول وقد يشكل القول في بعض ذلك
بلزوم التكليف بما ليس في الأصول ولا العقول ويمكن دفعه بأن تجدد المدرك كاشف
عن وجود مدرك آخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد السبب المحصول
غير مضر لأن الغرض الوصول إلى المطلوب بأي وجه كان وذلك أن تمنع وجوب
نصب الدليل الموصل فإن الحكمة ربما اقتضت الكشف ولهذا أنها قد تقتضي الظهور
وبطلان التصويب إنما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجود الدليل الموصل إليه
ولا فرق بين فقد الدليل في الأصول ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني متحقق
كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد وغيره التي تضيق عن الإحاطة بها في الأصول البتة
مع ظهور انتفاء الدليل حال الاحتياج إلى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير
الحكم الواقعي فإن تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي
ولا اختلاف الأحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب

عدم تعرض الاصحاب لروايته في مستند ليس من القدح في شيء فان الرواية حتى تلقت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه فتعذر الاستدلال وتحقيق المسائل الا بالاصحاب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتاخرين من الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد الاول على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تتبع وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول او توفره على ما لم يقف عليه او لان الافكار الاولى والانظار هي آليات له فكرا زائدا ونظرا صافيا فيزلون عليهم بما اخذ منهم والعناية ربانية واللطف محضا سابقا على اللاحق زيادة وكرامة كمن ليس في شيء من ذلك ما يزري بكمال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق على بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجلها حيث انهم كدوا افكارهم واشغلوا ازمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه القلوب قد كلت والنفوس قد سئمت والاوقات قد ضيقت ومن يأتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجيب اذا صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع الزمان لم يكل ملكه ولا فاترة خواطره ان يلحظ ما لم يلحظوه ويتأمل ما لم يتأملوه ولذلك زاد المتأخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الآجال هذا كلامه وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا ما لم يستدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد

منهم

منهم الا وقد استدرك على المتقدم باشياء وكثيرة اصحابنا المتقدمون لم يشبع القول فيها وكثيرا ما ياتي عن احدهم ان المسألة خالية عن النقل ثم يأتي الآخر فيها بنقل او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنقض على الشهيد الثاني كثير جدا او استقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره لفضى الى غاية التطويل

مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة قال الشيخ ره في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما رواه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم وورود الاخبار الكثيرة الدالة على توثيقه وتوثيق نقلة الاخبار حتى ورد النقل عنه الامتناع من رواية اخبار العامة كراهة التخليط وبالجملة فالعمل الى العمل بمراسيل ابن ابي عمير واضرابه لا يقصر عن العمل بمسانيد الثقات والاعتبار في الترجيح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين

خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من جملة شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف واقتصار الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الحديث عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير من الظنون في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والامالي من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى من الفقهاء الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويعولون عليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم الاقتصار

على الكتب الاربعة والا فلكتب الحديث لكونها من عمدها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة
واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة
الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن
تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها
لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات
الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام وساير كتب الحديث وان اشتملت
على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره فتقتضي تفرق ذلك فيها
وشتاته في ابوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة به فلذلك
اعرض عنها طلاب الفقه وفترت عنها عزيمة من رغب الى هذا الشأن وانصرفت هممهم
الى الكتب الاربعة وارتفعت حاجة اهل العلم الى ما سواها المتفرقة وشدّ رحال
الحديث اليها واقبلت الفقهاء عليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت
من بين كتب الحديث هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران
ما نسج عليها عناكب النسيان فقد يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء
بما هو انفع واكمل واجمع وهذا الذي هو الامر الداعي على الرغبة عما عدا الكتب الاربعة
من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ الثلاثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول
المصنفة في زمان الائمة فالسبب الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر
بعد العهد وتمادي المدة واندراس اكثرها بتغلب ملوك الجور والاستيصال باستيلاء السلاطين الجبابرة
وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة التقية وليس
السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وغيرها من
مصنفات المتأخرين منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت
تلك غير معتبرة كانت هذه كذلك فان قلت بذل الائمة الثلاثة اصحاب الكتب الاربعة
جهدهم في تحقيق الروايات ونقل الاحاديث والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها
وسقيمها وقد كانت الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا

متمكنين

متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها فلما اهمل المشايخ الثقات لم ينقلوا هذه الاخبار
التي رووها واوردها هؤلاء في هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب
لهم العدول عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقط القول وسخيف الرأي فقد سبق
اليه من الناس من استثقل جملة الاخبار ومن استصعب لضعفه الانتقاد ولو صح ذلك
كان طعنا في احاديث الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه
الآخر واحاط بما لم يحط به سواه كالاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه اصغر منه وان ما
غيره من العموم واشتمال الكافي والفقيه على ما لا يوجد في التهذيب واشتمال التهذيب
على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل من الكافي والفقيه على ما ليس في الآخر فلو كان اهمال كل
منهم لما اورده الآخر في كتابه شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في سوى المتفق الا القول
ولزم ان لا يحتج من الاخبار الا بما احاط به الكل وان يحكى ان الائمة الثلاثة لم يقصدوا
في هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما اوردوا فيها ما عنّ لهم
حال التصنيف وما تيسر لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتأليف وانهم انما
اعتمدوا في الجمع والتهذيب والرد والترتيب على ما ادى اليه نظرهم في ذلك الحال
والتكليف كل من تأخر منهم فيما ذكروه وتركوه موكول على ممارسة الاخبار والنظر
في احوال الرجال ودعوى الكلية في كل من طرفي الاثبات والنفي منتف والمسامحة
واغتنام الرخصة مع سوء التدبير وقلة التأمل نعم احاديث الكتب الاربعة اقوى
من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من ساير الوجوه وهذا لا يجدي نفعا
في هذا المقام فان للنظر حينئذ في الترجيح مجالا آخر

مبحث الحسن والقبح

اجمع الامامية والمعتزلة على ان
للافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه
وهذا المعنى ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر او وضع واضع
فهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها لا بجعل جاعل لعدم تعقل ورود الجعل عليها
ولا على لوازمها لما قرر في محله سواء قلنا ان المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال

لما ذهب اليه جماعة او صنف منها الا انه لما خطأ عليه آخرون او وجوه واعتبارات
على ما قال له الجبائية فان محصل النزاع يرجع الى اعتبار الجهات الفعلية او التقييدية
فالجبائية على الاول والباقون على الثاني فعلى الاول يكون اللطم حسنا لكونه تاديبا
وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الثاني الحسن هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم
على وجه التعذيب واما اصل اللطم فلا حقيقة له لكونه غير متحد واما مع قطع النظر عن تشخصه
فلا يحكم احد العقلاء بحسنه ولا قبحه لان حقيقة الفعل لا تقبل الحسن والقبح لا تقتضي
شيئا منهما الا بتشخصه او تنوعه او تخصصه ولهذا النزاع فائدة في الاحتجاج بالنسخ والاختلاف
وفي ان الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق الضار والكذب
النافع والضار على ما عند الجبائية وطريق الدفع واضح مما قررناه ثم ان الحسن والقبح
قد يدركان بالعقل وان لم يرد الشرع كحسن الاحسان وقبح العدوان وقد لا يدركان الا
من طريق الشرع كحسن صوم آخر يوم في رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فلادراك
الحسن والقبح الثابتين لله تعالى في نفس الامر طريقان احدهما العقل وهو مستقل به
والثاني الشرع المحتاج الى العقل فلهما في الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لان
الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه
في حق العباد وكيفية تعلق الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاباحة و
الاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب وال
مانع وهذه الاحكام توقيفية قطعا اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو
بوضع الشارع وجعله مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره او نهيه وذلك
واضح وللاثبات هذا الحكم طريقان احدهما النقل في الكتاب والسنة والاجماع والثاني
العقل يعني كون العقل دليلا على كون الشيء مامورا به او منهيا عنه مثلا وليس المراد
بالامر والنهي توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره عن الشارع بل المراد
هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر والمراد كون الشارع مريدا لهذا

الى

الشيء المحبوب بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له لكونه مبغوضا للفعل وهذا المعنى يثبت في الامر
بقوله افعل او لا تفعل مثلا وربما يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت المعنى المذكور
واوثق الطرق فيه طريق نقد الحسن والقبح المدركين بالعقل لا لكشف الشرع بتقريره
ان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل حسن شرعا محبوب شرعا
اما الاولى فهي وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون
الشيء حسنا في نفس الامر فلا بد من حكم الشارع بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع
مصيب له قطعا والمفروض من حكم العقل ذلك ايضا واما الثالثة فلانها محل نظر
وتامل ولنا في ذلك طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد في الجملة
مع قطع النظر عن ورود الشرع لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق
آخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته ان
خلق العباد وحياتهم بالاعراض الحسنة قطعا لان العبث عزة في ذلك وتلك الاعراض
لا تعود اليه لتعاليه عن ذلك ولا الى غيره في حق العباد فاسد وان امكن في غيرهم
من الجمادات والنباتات والحيوانات فيتعين ان يكون الغرض عائدا الى العباد
وليس ما يكون في هذه النشأة الدنيا لفقدانه اياه وكونه مشوبا بالالام الروحانية
والاسقام الجسمانية ولو ترتب التفاضل على عدم الاستحقاق فيها فيتعين ان يكون
هناك معاد تتحقق فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة
وان هذه الدار دار تكليف واختيار وبهذه الحكمة يثبت ان الفعل الحسن مامور
به اي مراد للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض له واما الثاني فهو ان الشارع
قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام ونسخ لبعض الاشياء وحظر
لبعضها وليس ذلك الا الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا
لكان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول في اثبات المعاد الا ان
المقصود لا يثبت به لان بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة بالنسبة الى ما امر

والعقاب بالنسبة اليه ما انتهى لانه كل حسن وقبيح فان بني على انه مأمور به ومنهي
عنه كان دورا ومصادرة على المطلوب الثالث ان حكم الشارع وامره ونهيه تابع
للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الشارع بالفعل الا
لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح سببين للامر والنهي
فمتى تحقق تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز
ان يقال ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح لا ما نرى من ثبوت
الامرين مع الاختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح فيعلم ان الامر والنهي على
نوعين مخصوصين من الحسن والقبح ولا يجوز ان يقال ربما كان المقتضي نوعان
محدودان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الكامل من جانبي الحسن
غير مأمور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف بالحسن المساوي عند
العقل للحسن المأمور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل ومقصود بالدعوى
الجزئية ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه عرف الحكم التوقيفي
بما يتوقف على بعض الشارع ومع ذلك فقد حكم لاستقلال العقل احيانا واثبت
بمجرد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الكلامين الاولين متناقضان
اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف على نفس الشرع وذلك واضح والظاهر ان الذي
بني عليه الاستقلال انما هو تتميم المقدمة الثالثة واثبات هاهنا ... فلا يكاد يتم
الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مأمورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعده يتوجه
منع المقدمة وهي ان كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد غير ذلك اثبات الحسن
والقبح الثابتين في نفس الامر بحسب الواقع فتلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل له
في اثبات المطلوب الا ولما والظاهر ان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما لا يدرك بالوجدان
الا بالجهة المقتضية لاتصاف الفعل بهما الا مرين لا بعينه فلا يكفي في حمل الحيثية
بالعقل الحكم الشرعي وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ص دين الله ...

ولا

وغير ذلك وفيه بحث لان اقصى ما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية ومعنى
ذلك عدم تركها بوضع الشارع وتعيينه في نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت
الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود الشرع ولكن القول بموجبه فلعل محل النزاع في هذا المقام
الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذوات
الافعال وهو حكم الله تعالى في الوقائع في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري
الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة والحكم
بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لا يستحق له
اقتضاء المصلحة الواقعية امرين مترتبين وحكمين ثابتين ومنهم من لم يفرق بين
الشيئين ولا اثبت الا حكما واحدا وهم ادعى ان الاحكام الواقعية هي الاحكام التابعة
للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى في الوقائع حكم معين معلوم في الواقع بل حكم الله
فيها تابع لاراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهم الامامية المصوبة القائلون بان كل مجتهد
مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد
من الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام المقررة في
الشرع المقصودة بيانها بالادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست مما سنه الله تعالى
وقررها في حق العباد ولا نصبت الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء و
المجتهدون منها فان ذلك لا يقتضي كونها موضوعة لافادتها نعم قد اذن لهم
في العمل بمقتضاها من حيث خفاء الادلة الدالة على الاحكام الواقعية واستحالة
التكليف بغير المقدور وان هذا جعلها نائبا منها وطريقة فان مقتضى ذلك
حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب الشارع ومراده ومقتضى الاذن هو
المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق
الامر الظاهري بالشيء يقتضي كونه مرادا ومأمورا به قطعا وذلك يستلزم حصول
الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المأمور به والمفروض
حصوله فالامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري

الصادقة تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي كونه مراداً ومأموراً به في الواقع وانما
يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الادلة فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل الظني
لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مأموراً به انما يستلزم الظن بحصول
الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع الظن بالاتيان بالمأمور به كما لا يعقل حصول
الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر
كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين
وحصول الخطأ في الظن فالعبرة اذن في حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما
ذكرنا دون الظاهري فان قلت نفس الامر الظاهري لكونه دليلاً ظنياً وان لم يقتض
العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه
لكونها قطعية مما يقتضي فان كون الفعل مأموراً به على هذا الوجه مقتضى الدليل اليقيني
دون الظني فلا كون المأمور بالامر الظاهري واجباً وتحقق به ما لا ريب فيه وكذا
حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال به
بالنظر الى الامر الواقعي ايضاً لان الامتثال كما عرفت هو الاتيان بالمأمور به ومن المعلوم ان
الاتيان بما هو مأمور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مأمور به في الواقع الا مع فرض
اصابة الظن وتوافق الحكمين او تصادقهما على المأتي به وان لم يتفق وهذا الفرض خارج
عن محل البحث وهو مبنى المسئلة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد حصول الامتثال حصوله بالنسبة
الى الامر الظاهري او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم ولا كلام
فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مطلقاً وان لم يتفق الحكمان فبطلانه اظهر
من ان يخفى لان حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله
بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمأمور به في الظاهر مسقطاً للامر
للتكليف بما هو مأمور به في الواقع بان يكون بدلاً ومجزياً عنه ومع ذلك فلا حاجة الى تحصيل الامتثال
بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف
فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي مشروط بالقدرة عليه فاذا

لم يتمكن منه انتفى الغرض منه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به فعلاً و
الامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعاً لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف
الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر مطلقاً بل انما يتحقق على تقدير
كون المأتي به فرداً من المأمور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من
حيث كونه مطلوباً ومراداً للشارع في نفسه بل من حيث ان المظنون مطابق للحكم
الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غاية الامر ان الطلب فيه راجع الى طلب الامر
الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى
لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضاً وح
يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز ذلك فاما
ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى
الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في
الحكم الظاهري ليس الا السبب في الحكم الواقعي الذي وعلى الاول فاما ان يثبت
مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضاً فيلزم ثبوت الحكم الواقعي ايضاً وسقوطه معاً
ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن العلة التامة المقتضية لايجابه والتالي
باطل من وجه بل بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذهب الامامية
وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها حسناً وقبحاً مع قطع النظر
عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين
كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم ايضاً ان كل واحد من الوصفين
المذكورين لا يكون الا شيئاً واحداً متعيناً في نفس الامر لا يستحيل تبعاً لاقتضاء الواحد
الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة اليه وهذا الامر
الواحد الذي هو مقتضى الحسن او القبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله تعالى
في الواقع وفي نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهراً معلوماً والا وجب الاجتهاد والتحري

في كون مصادفة الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان
ما ادى اليه الظن مكلفاً به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البيّن ان هذا
التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة
والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان بنائه على الظن بالحكم الواقعي
وهو مما لا يؤمن عليه الخطأ اذ الظن قد يكون صواباً وقد يكون خطأ ولو كان الصواب
منه غير متميز عن الخطأ في نظر المكلف كان المظنون من هذه مأموراً به مطلقاً وان اتفق
عدم اصابة الظن تغليباً للمصلحة اى صلاحه على تقدير الاصابة مراد ومطلوب في نفسه
على تقدير عدم الاصابة ايضاً ولهذا الظاهر ان الاتيان بالمأمور الظاهري يقتضي حصول
الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري في نفسه مطلقاً سواء طابق الواقع ام لم يطابق الا
ان هذا الامتثال غير مقصود من ذلك التكليف وان الامتثال المقصود منه هو الاتيان
بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن وتطابق الحكمين او توافقهما
على دلالة به فان اتفق ذلك حصل الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد
الظن بعد ذلك تبيّن عدم حصول الامتثال المقصود من الامر وبقي في عهدة
التكليف فان كان وقت المأمور به باقياً اتى به في الوقت والا فقضى خارجه
ان كان مما يجب استدراكه شرعاً وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف
بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء التكليف الا دائه وامتناع التكليف بالاداء حينئذ
لا لعدم وجود المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود على قواعد العدلية كما ذكرنا ولا لحصول
البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطاً لما هو المقصود بالذات
ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطاً للحكم الواقعي لزم ان لا يكون للشارع في الواقعة المفروضة
حكم معيّن في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيه هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك
بعينه هو عليه المصوّبة فخذلهم الشارع من نفى الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد
بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر وان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك

مسلم ولا يجدي نفعاً لان السقوط بحسب الظاهر فذلك مسلم يدور مدار الظن والظهور
فاذا تبيّن فساده ظهر بقاء الحكم وظهر عدم سقوطه والزيادة فان التكليف ثابت يقيناً وسقوطه
بالامر الظاهري غير معلوم فيجب تحصيله بالاصل فان قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري
لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي والا لكان الحكم المطلوب من الاول
هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب وعلة على تقدير الاختلاف
بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب
في الحكم الظاهري ايضاً لزم المحذور لان ترتب الثواب على المأمور به الظاهري والعقاب
على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك
ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم قلت حصول
المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي في حسن الطلب والايجاب لا سيما ان الامر ههنا يبني
تفويت مصلحة الحكم رأساً وايجاب ما يتخلف منه المطلوب احياناً ومراعاة المصلحة الثابتة
للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني فلا يكفي واما الثواب والعقاب فان اريد بهما مطلق
الثواب خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجوداً وعدماً فبطلان التالي ممنوع لان الثابت
ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب
المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة
ممنوعة لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب بالنظر الى الامر
الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في
الشرع فان كثيراً من الاوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها
من العبادات على من شك في ادائها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة الاحتياط على الشاك
في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء المحل الى غير ذلك مما علم ان السبب
في ايجابه المحافظة والاحتياط للمأمور به فان ادى ما اتى به اتى تنظر على تقدير عدم الاتيان به
فلو فرض الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط من غير سبب ولهذا انتفاء

الثواب والعقاب على الفعل والترك حتى لعلّ ما ذكرناه هناك وارجو ان في الحق هو
ما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلاً ان الصحة في العبادات هي كونها بحيث يحصل بها
امتثال الامر الواقعي لان صحة العبادات هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت
ان ذلك انما يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي فان الظاهري فصحة العبادة انما يتحقق بذلك
ومن ذلك يظهر ايضاً ان صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة
للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن حصول الشرائط في مقام الاشتباه لا يوجب صحة
المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن يبنى
على بطلان المعاملة وقد يتأتى من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا في العبادات والمعاملات
انما تعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية فان الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان المعاملة
باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب
الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء كذلك ان كان
المأمور به مما يجب استدراكه شرعاً وهذا اصل تام يجب مراعاته في المسائل الفقهية وقد
اخلّ به كثير منهم بشئ من احوال هذا الاصل او عدم الفهم وبقي هنا شئ وهو ان
المجتهد اذا تغير اجتهاده او عرض له الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه
اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد وليس نقض القضايا والاحكام المستنبطة
منه وان كان انكشاف فساد الظن في الطريق يوجب ذلك على ما قررنا مقتضاه بل اذا
علم الخطأ يقيناً وتبين مخالفة الظن الواقع قطعاً وبدون ذلك انما يكون انتقالاً
من ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى حكم ظاهري اخر والمناط في وجوب ما ذكرنا من الامور
هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي وللاجماع العملي في
جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك
وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضائها ونقض الصوم والصلوة عند ذلك
الا ما يحكى عن العلامة من مذاكرة من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الرأي ولعله

ان ثبت

ان ثبت النقل فهو لكمال الاحتياط ودفع الريب المندوب الى ازالته فان ان يكون
ذلك مذهباً له ورأياً مع ما في التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه لكل تغير
اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج وقال عز وجل يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو
واجب في الواقع ثم ظهر الخطأ والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي
والعفو عما كان يجب الامتثال ولو ظناً ومثل ذلك ما لو اتى بالمأمور به ناقصاً واختل
الحال فانه يجب عليه الاكمال لما تقرر [illegible] واختلف الاصوليون في حجية الاستصحاب
انكره السيد المرتضى رضي الله عنه وكثير من الاصحاب واكثر حجيته وفاقاً للمفيد والعلامة واكثر
الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافاً الى الاستقراء وتوقف الاستدلال بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة عليه والفرق الضروري بين الشك في الابتداء والاستمرار النصوص
المستفيضة الواردة عن الائمة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له الرجل ينام
وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت
فان حرك الى جنبه شئ وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين
اخر وصحيحته الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه قد اصابه
الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله
ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت
فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر
اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون
على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته الثالثة عن احدهما عليهما السلام في حكم الشك
في الصلوة قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط

[illegible]

احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك
في حال من الحالات وصحيحة عبد الله ابن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر
اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي
فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر
ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن
ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا
حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاساني قال كتبت اليه اسأله عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك
صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين ع بطرق متعددة انه علم اصحابه في
مجلس واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب انه قال ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك والمراد باليقين والشك في هذه
الروايات اليقين السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع الشك واليقين في حال
من الاحوال بل المراد ابقاء حكم اليقين السابق حال الشك العارض وذلك هو
الاستصحاب ومع هذا العدد يقتضي حجية الاستصحاب في النفي والمثبت والثابت
والزائل والقطع والاقدام والظنون والشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب
ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام انفسها فهو علم انه قطع
مثلا وشك فيه وقوعه استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستصحب
وهذا هو الذي عقله جماعة من قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك قالوا معنى الحديث هو النهي
عن نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما لو وقع لا ازالة لا بالواقع الذي يشك
في ازالته وذلك لان المسؤول عنه في الاخبار هو من قبيل الاول دون الثاني ولان
ارادة الاعم تقتضي معذورية الجاهل في الحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص من العارض
على المجتهد والتالي باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات

والاحكام

والاحكام فان الشك في قولهم لا تنقض اليقين بالشك يتناول الشك في وقوع المزيل
والشك في ازالة الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص تحكم محض
وخصوصية السؤال في بعض الروايات لا توجب التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الكلام عن السؤال عام لا تخصيص بوجود السؤال
في غيره قطعا والتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن الجهالة وعمل على
ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعل وان وافق الواقع
ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فلا تجوز له التمسك بالدليل الشرعي
استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض كما هو المقرر وحجية الاستصحاب في نفي
الحكم الشرعي لا تقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان حجية العام لا تقتضي كونه حجة
بدون الفحص عن المخصص وايضا الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم فان الشك
في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر ان الشك
فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الآخر وهو ما اذا شك في ناقضية
الواقع فان الشك فيه حاصل في نفس الحكم ابتداء فما ذكر من لزوم معذورية الجاهل وعدم
وجوب الفحص على المجتهد لو تم في الجاهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجاهل بالموضوع باعتبار
رجوعه الى الجهل بالحكم وكون الجاهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع
لا تأثير له في ذلك واللازم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقا لا في الموضوع ولا في
الحكم وهو خلاف ما ذهب اليه من التفصيل فان قلت ان دليل ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وهي حالة اليقين ان عم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا
فيها مستمرا بسبب بقاء الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا
بالاولى لم يتعد عنها الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قال المحقق في مبحث
الاستصحاب بعد نقل القول والاحتجاج له والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل
المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح

مثلاً فانه يوجب حل الوطي مطلقاً فان وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل التلفظ بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالاً صحيحاً لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت فلزم دوام الحل نظراً الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امراً وراء ذلك فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للدليل لا للاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم المثبوت في الاولى لا لدليل يثبته فيها ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها بما سيجيء من الدليل على حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته فيها وانتفائه رأساً بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجوداً ولا عدماً بان يكون ساكتاً عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة الاولى لا يتحقق في الحالة الا في الاولى اذ المفروض فيها دلالة الدليل على انتفائه في الثانية والاستصحاب ممتنع مع ذلك قطعاً وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتاً بنفس الدليل من غير ان يكون نسبته الى احديهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا استدلال بعموم الادلة وليس من الاستصحاب في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيه والخلاف فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام فالنافون لحجيته يقولون

ذلك

ذلك نظراً الى ان الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد لدوامه من دليل غير دليل الثبوت كزواله فاذا فقد من البين وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعاً لمقتضيها حكم الاصل في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما ثبت ان يدوم شرعاً وان جاز زواله عقلاً واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار منها وحيث وجه الدلالة فيه فعندهم دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى هو دليل حجية الاستصحاب كقوله ع لا تنقض اليقين بالشك مثلاً فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى كما لا يخفى

لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعدم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلاً للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقاً والدقيق بعد صيرورته عجيناً والعجين بعد صيرورته خبزاً وكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلاً والغزل بعد ان يصير ثوباً وكذا حكم الثياب بعد صيرورته ثياباً بل الثياب بعد صيرورتها خرقاً او اجزاءً والاسم في ذلك كله ليس باقياً قطعاً والحق لو تنجس العنب ثم صار حصرماً او زبيباً فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية وليس ذلك الا لاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم والغرض منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى لجامع بينه وبين الفرع وكذا في ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية في حالة اخرى منها لاحقة كتحريم الخمر تحريم العصير وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقاً ولو بدليل آخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعاً فلو كان دليل شرعية الحكم اية او حديثاً او اجماعاً كان حجة ولم يكن منافياً لتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحاباً فانه دليل شرعي كسبب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال

باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء
وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على برائة الذمة من الاصل والعمومات
وفي مسئلة العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب الثلثين وكون
التحديد به تحقيقيا لا تقريبيا وكذا مسئلة غصب الآنية وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب
ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل
والعمومات لم يصح شيء من ذلك وهذه النقائض لمبحث في محلها فليطلب

الحرج منفي في الشريعة
بالادلة المتواترة والمراد به ما فوق الوسع ما لا تنتهي الطاقة فانه فوق الطاقة وهو التكليف
بما لا يطاق التكليف بالمحال وهو منتف عندنا عقلا وشرعا وفي جميع الشرايع كلها والتكليف
بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن وواقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد بها ما فوق
الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وقد وقعت في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما
حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في
بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس
اليهم حرجا واصرا او هي بالنسبة الينا كذلك والظاهر هو الاول وحديث المعراج وقول
موسى له لنبينا صلى الله عليه فان امتك لا يطيق ذلك يؤيده وفي التيسير ما فيه من بيان سلطة
الاولين في الاعمار والاجسام وشدة قوتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور ما يعاضده ويدل
هذه الحرج منفي في جميع الاحوال وانما يختلف بحسب اختلاف الاحوال فالحرج بالقياس الى [illegible]
لم يكن حرجا بحسب الشرع ولكن الاستناد ان نفي الحرج في هذا الدين لما هو ظاهر من الآية ورفع
الاغلال والاصار يمنع ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه
وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الحرج مثبت فيها جائز بدليل كما في ساير العمومات
الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون

الاسم كان الحكم تابعا للتسمية وجودا وعدما فاي فائدة في التبعية التي ذكروها قلت
فائدة التبعية تظهر في الكلمة الاولى السابقة على مورد النقل كالحكم بالنسبة على العنب
والبسر على التمر في الكلمة الاولى وانه لا حكم مع تبدل الحقيقة وفي الامر المباين المشارك للمسمى
في العلة الجامعة وفي الفرع المخالف للاصل بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد بين حلال
وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع الاسم وجودا وعدما
وليس في شيء منها ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح
استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص
لعمومات الحل كاستصحاب حكم العنب فان الاصل فيه منتفي فيه بالاجماع او النصوص
الدالة على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بها قطعا وبعد
فينعكس الاصل في الزبيب ويكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى
الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزواله وان كان الاستصحاب مقدما على العام
وان كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فغايته الحلية بالفعل وهي لا تنافي
التحريم بالقوة وذلك التحريم يرتفع بحصول شرط التحريم المعلق فان قيل يرجع الاستصحاب
الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب
في كل شيء ليس الا بقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه
الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما للادلة وواقع في طريق الاستصحاب
وليس نقض الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة
لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل
دليل فهو منتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قوله عليه السلام لا تنقض اليقين
بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته ثابتة الا كعموم قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المؤلفة فكما ان ذلك لا ينافي في كون
الخبر خاصا اذا احتمل مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون

بالخبر

ممّا ورد لغيرها في الاستعمال على الحرج والعرق بالقلّة والكثرة تختلف شدّة وإمّا على العموم
فلا يجوز الاستدلال على أنّ الحرج منفيّ في هذا الدين ولأنّ التكليف بالبعض على الحرج مخالف
لا عليه إلّا من باب وجوب اللطف على الله تعالى فإنّ الغالب أنّ صعوبة التكليف
المنتهية إلى حدّ الحرج تبعّد عن الطاعة وتقرّب من المعصية مجرّبة إلى الفقر ولأنّ الله تعالى أرحم
بعباده وأرأف من أن يكلّفهم بالإتيان من الأمور الشاقّة وقد قال الله تعالى لا يكلّف
الله نفسًا إلّا وسعها ولنظائرها من الأدلّة ومعنى الله على فيها آية وورد على تعقيض ذلك
وإنّما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحجّ والجهاد والزكاة بالنسبة إلى بعض
الناس والدية على العاقلة وغيرها فليس شيء منها من الحرج فإنّ العادة قد جرت بوقوع
مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمسارعة للمحبّة تعميمٌ
أو بعوض يسير كالأداء على ذلك أجرة فإنّا نرى كثيرًا من العقلاء يرتكبون ذلك لشيء يسير والحكم
فإن جرت العادة بالإتيان بمثله وليس حرج فيه وإن كان عظيمًا في نفسه كبذل النفس
والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع
عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتفٍ في الشرع فائدة
الأصل تعدّد المسبّبات بتعدّد الأسباب فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدّد
إلّا إذا ثبت التداخل بدليل من عقل أو نقل وهذا معنى قول الفقهاء الأصل عدم
تداخل الأسباب وهو أصل مشهور بين الأصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كلّ باب
وقد ذكره جمع من المتأخّرين فظنّوا أنّه أصل عند الأصحاب بل زعم بعض الأعاظم منهم
أنّه كلام خال عن التحصيل ولكن نكشف لك عن معنى هذا الأصل ثمّ نبيّن أنّه قول
فصل وما هو بالإزال فنقول المراد بالأسباب الأسباب الشرعية التي جعلها الشارع
مناطًا للأحكام الشرعية ورتّب عليها ثبوت تلك الأحكام إمّا لاقتضائها لها بأنفسها
أو لكشفها عن المصالح المقتضية التي هي عللها الحقيقية لا العلل العقلية المؤثّرة لاستقلال
التأثير الحقيقي فيها لعبرة الفقهاء الأسباب فإنّها معرّفات لا مؤثّرات ولأنّ الله أجلّ

في هذه الأسباب جائز بل واقع بخلاف الأسباب العقلية لاستحالة توارد علّتين على معلول واحد
ولأنّ العلل الشرعية التي تعلّق بها الأحكام ولا يناط بها فإنّها علامات ومعرّفات تقريبيّة لا تقتضي عدا
الاطّراد ولا الانعكاس فلا يصحّ بناء الأصل عليها وإن جعلت لتأييد التداخل وبعبارة أخرى منصوص العلّة
فيكون مناط الحكم هو السبب ولذا قيل في معنى الأسباب إنّها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها
العدم فاتّفاق الأسباب بالتعدّد ممّا لا يلزم من عدم شيء منها عدم المسبّب وإنّما يلزم لو انتفى الجميع
ولو جعل السبب القدر المشترك كان أمرًا واحدًا وبطل التعدّد ولو أريد بالسبب ما يكفي سببيّته
المعيّن أخصّ كلّ مسبّب بسببه وامتنع التداخل بالوجه المتقدّم من أنّه مناط وجود الحكم دائمًا
يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم مثل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم
من وجوده الوجود وليس اللزوم في الأسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف
من معنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه أعمّ من أن
يكون لنفسه أو لأمر لقارنه في الوجود كما هو الغالب والأسباب تطلق غالبًا ويراد
ما يقابل الغايات فيقال اللزوم سبب الوجود والقدرة غاية له وقد تطلق على الأعمّ
كما يقال أسباب الغسل والمراد به ما يعمّ الداعي في الغاية معنى السببية فإنّه سبب في الطلب وباعث
على طلبه وفعله وهو المراد في هذا الأصل كما يظهر بالنظر في أكثر أدلّته ولذا احتجّ به من نفى أصالة التداخل
في الأغسال المندوبة من غير فرق بين السببية منها والغائية ومعنى عدم تداخل الأسباب
عدم تداخلها من حيث هي أسباب أو عدم تداخلها في المسبّبات السببية أو في المسبّب
بمعنى تواردها عليه والمقصود لازم المعنى وهو عدم تداخل المسبّبات وربّما احتمل الكلام
أن يكون على تقدير المضاف وهو بعيد لفظًا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم
تداخل الأسباب بنفسها فإنّه غير مقصود ولا مؤثّر فيه إذ لا يلزم من تعدّدها في الخارج
مع ما هو الغالب تعدّد المسبّب ولا من اتّحاده فيه كما في وطء الشبهة مثلًا اتّحاده وهو ظاهر
وليس المقصود بالتداخل اللغوي صيرورة الشيئين أو الأشياء المتعدّدة حقيقة شيئًا واحدًا
فإنّ ذلك مستحيل عقلًا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في المحلّ الواحد فيلزم امتناع

التخلف عن الاصل وقد ثبت خلافه من المراد صرف التعدد في الظاهر الى التعدد فيكون الموجود في
الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا امر ممكن قطعا لكنه مخالف للاصل وله صور اربع وذلك
لان التداخل اما بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا
حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا
حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد به البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض
بفعله فيكون في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل يؤتى بصورة الفعل المشترك
بين الجميع ويغني عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل المشترك كيف اتفق وسيأتي
ان شاء الله تعالى تحقيق هذه الصورة على التفصيل والمقصود هنا بيان ان الاصل يقتضيه
مطلقا حتى يثبت شيء منها بالدليل وهو معنى القاعدة المستفادة من الادلة او معنى الظاهر لان
المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص كل مسبب بسببه او جاريا مجراه المعروف منه اذا
وضعيف في العدم فان الاصل عدم التداخل كما عرفته حتى يثبت خلافه والاول هو الاولى
والاوفق بما تلونا عليك من ادلة هذا الاصل وهي وجوه الاول ما اشرنا اليه من اتفاق الفقهاء
عدا من شذ عليه فانه قطعي وقد استندوا اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات
وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل ووضع ادلة الاعتبار وقد تركوا الظواهر
لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنعه كثير منهم في تداخل الاغسال وغيره ولم يطالبوا منهم طالب
الادلة على عدم التداخل في شيء من الاسباب ولو ذهب الى التداخل احد لطالبوه بالدليل
وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والثاني ان الامر
بالعكس مما صنعوه وخلاف ما قرروه لان الاسباب فيما ورد في الادلة ودل على التكرار ان
التعدد وما يتوهم للبعض من الاستثناء وهذا الاصل فيما قالوا بالتداخل فلو تم فيه عدم
ظهور التعدد في تلك الموارد ولا ريب ان الاصل مع الادلة والثالث الاستقراء اشتراطات
في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها من الطهارة الى الديات على تعدد
المسببات اذا تعددت اسبابها عدا النادر القليل المستند الى ما دل عليه من الدليل

الاختلاف

اختلاف في الكثرة وذلك في الغالب وانك اذا تتبعت ذلك وادركت في الاسباب
وجدتها ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا ارتياب والا ترى ان اسباب
الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديات والكفارات وغيرها مع كثرتها
لا تجتمع مع توافق سببها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع ذلك متعددة متغايرة
كالصلوات المترادفة من فائتة وحاضرة والفرائض المتعددة من العراقيين والنوافل
الراتبة وغير الراتبة المؤقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف
والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارة وافرادها المتكثرة
واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون والمستقرة في الذمة باسباب
مختلفة كالبيع والقرض والاجارة والعوض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق
المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه فان البناء فيها جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يكاد
فيها التداخل في الاكتفاء بواحد عن المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم
يوم عن الف يوم او دفع دينار واحد عن قناطير ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا
لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا شك ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها
كاشفة جملة وخفاء الكل الفعل والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن
اشتراك الامر في ذلك كلها في شيء جامع مطرد في الجميع وليس الا اصل عدم التداخل وهذا
من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما جمعت
عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من الظن ولا القياس في شيء ومن هذا الظاهر ان اللازم
ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار
كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا الاختلاف النسبة والاضافة الى
السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر من عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد
باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء والى الثاني قضاء
وهكذا متحقق في كل ما يقع فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف بها المسببات

واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره الا ان البعض المقتضي للتعدد
متحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو
المطلوب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا في التعدد
وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود في الكل بما ثبت
فيه التداخل فانا لا نقول به الا بعد تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة
عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه
فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاختلاف فيه غير مؤثرة
كاختلاف الوضوء بالنسبة الى اسبابه ترك لاجله اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك
على مقتضى الظاهر منها لانتفاء الصارف الرافع لظهور الاختصاص المقتضي للتعدد فان
المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص
التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر لذلك الشك غير الاول
وكذا من تعمد الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب
كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاول بين وقوع التكلم والشك
في صلوة واحدة وصلوة متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم والايام
مع تخلل الكفارة وعدمه ولا بين مثل هذه الامثلة من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا
فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة الفجر اذا طفت بالبيت فصل صلوة الطواف
والآتي ومثل من تقدم فليتوضأ فان التبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه
بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون المناط في الجميع متعددا والمدار على المتبادر من اللفظ
كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بوضوء الواحد عن جميع الاسباب
لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد وكونه مثل الكفارة ان علقت على
الافطار فانه يتحقق بالاول فلا يتكرر بتعدد الاسباب كذا افاد الاستاذ قدس سره فيه
الكلام المصلي في الاسباب المتعددة بعض ادلته وبعض ما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف

والتقادير

والتقادير على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاستقلال
البقاء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعتقدون التداخل فيما اقترن به القطع بالغاء
الخصوصية او وجود الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام والانظار في السبب المقتضي
للالغاء وان اتفق الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ
من غير معارض ويكفي بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت
فاستوضح ذلك بمثل اذا قيل ان جائك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه
درهما فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما لزيارته ودرهما
لسعيه في حاجته وذلك لعدم الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد عن
الزيارة وكذا لو قيل ان جائك طبيب فاعطه دينارا وان جائك اديب فاعطه دينارا
فاتاه زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين دينارا لطبه ودينارا لادبه
والتفرق بين مجيئه ومجيء الطبيب غير اديب والاديب غير طبيب وكذا ذلك ساير الامثلة
الكثيرة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب
واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويؤيد ذلك تحقيق ان هذه الاسباب
قد تقترن وقد تفترق ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب
على كل منها بخصوصه اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال فهي في حال الاقتران
كذلك لان التعليل الدال على سببيتها قد ورد بعبارة واحدة جامعة لحالتين فيكون من قبيل
في المعنى واحدا وتنزيله على الاختصاص حين الافتراق والاشتراك حال الاجتماع قد يكون
في حمل الشيء الواحد على معنيين من اللفظ وارادة السبب مطلقا غير مقيد بالاستقلال
والاشتراك مع انه خلاف المتبادر لم قرينة بعيدة استعمال الكلام على ما هو الاختصاص
فانه لو كان الاختصاص على الاطلاق اكان اتى السببين اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت
المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء اولا والثاني باطل لان
السببين حينئذ في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون الآخر

كم ولانه لو تقدم ثبت به السبب قطعا فكذا لو تأخر لان ما دل على سببية شيء دل على تقوم الحكم به من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني ودفع ذلك بان ما يكون الثابت به على ما ثبت بالاول او عينه والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول حقيقة والسبب متعدد والمسبب وهو المطلوب الاتقال لوقع ذلك لامتنع التداخل بعين ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط الطلب في الثاني او كون المطلوب به وبالاول شيئا واحدا على ان يكون بالثاني معرفا ومقررا فلا يثبت به امر زائد وهذا وان كان خلاف الظاهر لقاء الطلب وتعدد المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال وان اوهمت الامتناع الا ان المقصود الامتناع مع الابتناء على الظاهر لا مع الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه المؤاخذة بان الثاني من السببين اما ان يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تأخره عنه فيكون مغايرا للمطلوب بالاول وهو معنى تعدد المقصود وهو الاصل ويشهد له فحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء والظاهر في ذلك رخصة والاذن في الجميع وان الاصل فيه هو التعدد ففي حديث زرارة الآتي في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل وان الحق واحد فانه اعم من ان عدم التداخل والامتثال والارادة اليسيرة يشعر بتداخل الحقوق الكثيرة والاجتزاء عنها بشيء الواحد فيعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك وفي وروده الفعل بالتداخل شهادة بان التوقيع على البيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى بيان الشارع ولا يفتقر الى كثرة الامر بالامتثال والطاعة وما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجتزاء عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى الادلة فلذا اختص التعليق به فانه انما يكون غالبا في الشك حول المتخرج من اكثر هذا الاصل بان الاصل النفي حول الاكتفاء

ودلالة

والاكتفاء دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل وان كان في صورة المنفي التداخل يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف ما تطلب بالاصل بان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبان الامتثال يحصل بالواحد لاطلاق المتعلق والزائد عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله معلوم مما سبق فان الاصل هنا لو اريد به معنى القاعدة المستفادة من الادلة او معنى الظاهر او رجحانه عدم التداخل كخصوصية المفهومة من الظاهر هو المراد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي التداخل قدرا او عدم سقوط طلب الشيء لفعل غيره فكيف كان فهذا لا يعارض مقتضى الاصل عدم التعدد لانه انما يصار اليه عند الشك فيه ومع الادلة وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل وفيه بيان الحال في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال لان المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير بحسب ما بيناه وامتثال الاوامر المتعددة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل لا انه الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد ولا هو الظاهر فالاصل هو التعدد قالوا التعلق لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر في القواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا لما يقوله الاشاعرة من ان قاعدتهم في نفي الحسن والقبح العقليين ان الافعال في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة للامر ولا بصفة تقتضي النهي بل انه تعالى يامر وينهى لا لغرض وداع وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالوجوب والندب في موارد ها المخصوصة انما تثبت لتحقق كل منها في تلك الموارد ومصالح مخصوصة معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان المتحقق فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماخوذة في الواجب وهي المنع من الترك فلا بد ان لا من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من

ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض لما ذكرنا واما الفرض فقد يغني عن النفل اذا
اتى به لكان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وقد لا يجزي اذا كانت مناسبة الا اذا علم
ان الفرض تمام الحسن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل الحسن اجزائه عنه ونتوقف على كشف
الشرع لمقاد المصالح واما النفل فحيث لم يكن الحكم باجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النفل حد المصلحة الثابتة في الفرض لكن
يمنع عن كونها فريضة مانع يغلب عليه كما اشير اليه في قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل او الى نصف الليل
فان ذلك يدل على ان المصلحة في السواك والتاخير وان اقتضت الايجاب لكنه
قد عارضه شيء آخر هو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من ان تساوي
مصلحة الفرض والنفل او اشتمال النفل على الفرض واللازم حينئذ الاستغناء بالنفل عن
الفرض لو دل الشرع ويمكن الجواب باتباع الظاهر في ذلك كما في صورة العكس هذا
وقد يخرج على القاعدة وجوب الطهارات وجه ما [illegible] لا يتحقق الا لطهارة الوقت او
يتحقق بعبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك فاسد وذلك لان
لان الوضوء قبل الوقت وان كان مندوبا على المذهب المختار الا انه ليس يجزي عن الوضوء
لان الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة الندبية حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له
ومع بطلانها تجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها لو لا كيفي صحة المعاملة عبارة
عن كونها بحيث تترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف
ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل
فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة
المشكوك فيها لان [illegible] حيث المزيل والبقاء الى ان كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل
المعاملة المتحققة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب
حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرها من توابع البيع واحكامه

وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود
والايقاعات والعقود فان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق مهما امكن ان يثبت المزيل
وان لم يقل به مطلق ولذلك قال بالبقاء فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف
ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يفرض ملكا
بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذلك اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لان
لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كما كان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث
لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد والحرج ما لا يخفى هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي
كما لو حصل الشك في ان العقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل على الصحة
واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون
العاقد مالكا او فضوليا مع القول ببطلان العقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة ايضا حملا لتصرفات
المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك ولدلالة النصوص
المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات
الصحة مطلقا من غير فرق بين صور الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم
الشرعي نفسه وذلك انهم رأوا تكرر استعمال الاصل المذكور في كلامهم في الفقه او المشتبه
بها الحكم الشرعي بالصحة في المعاملات ولم [illegible] على ان كلامهم في غير موضع الفصل عما ذكرناه
من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام الاول فالظاهر ان المراد
منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص او الاجماع في مورد مخصوص لا المعنى المتقدم
فان الاصل يطلق على معان متعددة وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات
ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الاوهام من اثبات الصحة في المقام
الاول باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة ومتى كانت
جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة
والمعاملة انما تكون مقدورة على تقدير صحتها وهو اول الكلام ثم عقد المعاملة اعني صيغة

الايجاب والقبول ونحوهما من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصالة الاباحة لكن مقتضى ذلك
اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم به وان كان هذا عن دقيق معلوله لما هو الاصل   ولهذا
يستلزم تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد والارادة كما في الهازل ونحوه فان البيع الفاسد
مثلا اذا قصد ترتب آثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا او ادخالا لما ليس في الشرع فيه ولا ريب
في تحريمه فان قلت قصد ترتب الآثار انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فلا يعقل فيه ذلك
لان العلم بفرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع العلم بالامتناع نعم يتصور
القصد على الحكاية والصورة وليس ذلك من التشريع في شيء قلت المراد من قصد ترتب
الآثار في البيع الفاسد تصويره بصورة الصحيح والتزام احكام البيع ولوازمه فيه ولا ريب
في امكان القصد بهذا المعنى وكون البيع الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولولا ذلك
لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانها انما يتصور الى مع العقد
مع جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد الصورة ليس بحرام بمعاني
ما ذكرناه فان اجيب بان المحرم التصوير بما ليس بعبادة او معاملة بصورة العبادة او المعاملة
مع التزام ما فيهما من الاحكام واللوازم كان ذلك هو ما ذكرناه بعينه وهو ظاهر وقد
يتحقق التحريم من بيع الفاسد كبيع الاختصاص لا لانتفاء التشريع مع اعتقاد صحته وعدم العلم
بمعذورية الجاهل ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا قريب الا اذا
كان اعتقاد الصحة ناشئا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم هو منتف قطعا   تحريم المعاملة
على احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الآخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري
وبالعكس وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وربما
يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا باختصاص تحريمه
على البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك باختصاص تحريمه على الرجل او المرأة وكذلك
في غيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد عند قول
المصنف ويحرم على المرأة ما يحرم على الرجل قال وفيه ان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت

التحريم ايضا

التحريم ايضا من الطرف الآخر لامتناع ... كان الحكم بتحريم الام وان علت على الولد وان نزل
مقتضيا لتحريم الولد وان نزل على الام وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة الى البنت
وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيص الله تعالى في الآية
المحرمات على الرجال ولم يذكر العكس ولعل الوجه في ذلك انما يرجع من كلامهم ان النكاح
مثلا امر بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان اختلفت اضافته الى الطرفين فان ذلك
لا يخرجه عن وحدته المانعة عن اجتماع الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح ان اريد منه العقد
فهو عبارة عن الايجاب والقبول اللذين هما فعلان قائمان بمحلين مستقلين فان الايجاب
فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكونان شيئا واحدا وهو ظاهر وان اريد منه
الوطي فلا ريب ان القائم منه بالواطي غير المعنى القائم منه في الموطوء فان الوطي في الواطي
بمعنى الواطئية اي الفاعلية وفي الموطوء بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم ان احد
المعنيين مغاير للآخر فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وايضا لو كان امرا بسيطا لزم
امتناع اتصاف الطرفين به لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين مستقلين فان
وحدة الحال تستلزم وحدة المحل كما بين في محله ومثل ذلك يظهر التعدد في غير النكاح
من المعاملات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف
في حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين منها في محل واحد
لا في محلين مستقلين وان اتفق في الوجود ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق والعلامة في احد
قوليه الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء اذا كان احدهما ممن لا تجب عليه الجمعة
دون الآخر حيث خصوا النهي في الآية بالمذكور ممن يخاطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من
طرف الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتأخرين رجحوا عموم النهي
نظرا الى ان فعل الآخر اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
وهذا مما لا ريب فيه لو كان المقصود تحريم الفعل على الآخر في الجملة او بعض الصور لكن التحريم
بهذا المعنى مما لا ينبغي النزاع فيه والقول بجواز البيع ممن لم يخاطب بالسعي مطلقا وان

علم ان الآخر من حيث تعلق به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة محرمة باجماع العقلاء ونقل الكتاب
اذ الظاهر ان من حقق التحريم بما لا طلب الى ادراه ولكن التحريم يتعلق من جهته ثبات وعلى ان لا ملازمة
بين تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا تتحقق حجة
باثبات الملازمة بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفسه
الاثم عنه وتحريمه على الآخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الآخر فان التحريم على الاول
كثيرا ما يكون ثابتا لتعلق قدمين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما تابعا لثبوته للآخر
وان كان العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للآخر لان توقف العلم على العلم لا
يستدعي توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان
توقف على العلم بتحريم الام على الابن لان التحريم في القول الذي يتوقف على التحريم في الثاني
ولا تابع له بل تحريم الابن على الام تحريم اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم
والتصديق ومن المعلوم ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا لتحريم
الفعل على المعان وموقوفا عليه اذ الاعانة على الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم
على تقدير المخالفة وهذا بخلاف التحريم من حيث الاعانة والعقد فان التحريم من جهة الاعانة
مقصور على صورة العلم بتعرض المعان للاثم اذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد
نفي التحريم على وجه معتبر لم يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث
التلازم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل في الحال ولهذا تراهم يحكمون
بتحريم البيع والنكاح التي ورد النص بتحريمها من احد الطرفين بالقياس على الآخر من غير
تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من ثبت له الحكم بالنص ومن ثبت له الحكم بثبوته له
ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها قطعا
والفعل ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثره على الآخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة لا توجب
معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستلزام كل اعانة على ذلك التقدير
معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري وانما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد

فانه قد

فانه قد يتعدى اثره على الآخر اذ لكان تحريمه الاصلي لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من
احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الآخر بالاصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين
عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة ومن حيث حصول الاعانة به على الاثم
الآخر والا لكان التحريم للكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة خاصة كما هو
المفروض والمعان من حيث توجه النهي اليه خاصة لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان تحريم
الاعانة لا يتعدى على الآخر اذ لكان كل منهما معانا بالكل ومعينا للآخر واما اذا اختص العلم
باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في حقه من تلك الجهة
وبدونه ينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والفرض انتفاء التحريم بغيرها وان كان المعان وكان
الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت منعه من جهتين وبدونه من وجه واحد وقد علم مما ذكرناه
ان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان اريد به تحريمه في الجملة كان القول به متوجها لحصول
الاعانة المحرمة على بعض الوجوه وان اريد به تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة
في بعض الصور ولعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى الثاني فيعود النزاع بينهما لفظيا
للاتفاق في المعنى كما لا يخفى لكن العلامة رح في المنتهى حكى عن الشيخ ره القول بكراهة البيع
ممن لم يخاطب بالسعي معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال بالتحريم لا يبطل البيع
وهذا يدل على ان منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا
بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل
الظاهر ان المراد بالكراهة في كلام الشيخ ما يعم التحريم لشيوع الاطلاق عليه في كلام القدماء وان المراد من تحريم
فيه التحريم الواقعي وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة على المكلف الذي النهي عن الاشتغال
المنهي عنه على وجه ذاتي غالبا فكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو المطلوب
ههنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من الآخر وان تم في غيره والتحقيق
المقام ان تحريم المعاملة ان كان للتوجه النهي لعينها او وصفها اللازم لها في بيع الميتة والملاهي
المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الآخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي

ف دلالة مضي شرح على الفائدة الثانية وفي دلالة قوله تقتضي تحريمها من الطرف
الآخر لكون التحريم من لوازم الفسخ وعدمه وان كان لنزوم النهي فيهما الا امر خارج كما في البيع
وقت النداء او بيع الآلة قبل استبرائها والعقد على المنطوية ان قلنا بتحريمه فالتحريم من احد
الطرفين لا يستلزم التحريم من الآخر الا من جهة الاعانة على الاثم لكن الظاهر ثبوت الاكراه
فيه لا على الفائدة توجيه لكلام الشيخ ره وان اوفق كلام الفقهاء وحديثه منطبقا
على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع التي قطعوا فيها بالتحريم من الطرفين بأسرها
من القسم الاول وما اختلفوا فيه او حكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من اكبر الشواهد
على ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم
من الجانبين في تلك المسائل ربما كان لوجود الاثم والدليل على الفساد غير النهي فان في
العام تقتضي تحريمها مطلقا سواء كان مدلولا للنهي ام مستفادا من غيره فمن اين علم استناده
اليه كما هو قلت من تتبع كلامهم علم ان النهي المقتضي للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا فان
ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال المذكور انما يتأتى في حكمهم بالتحريم من جهة الاشارة
لا الدلالة مع ان الظاهر فيه استناده الى النهي الوارد في المسألة كما في الصحيح المعتبر
على في كلامهم لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الآخر لان اللزوم
معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز اختصاصه باحدهما وكون العقد من الآخر جائزا
له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار من احد الجانبين فانه لازم من جانب الآخر كما صرح به
الاصحاب [illegible] عليه المنصوص وربما قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان
جوازه من احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظاهر بين بعض العامة في الجواب عن
الطعن بتحريم عمر [illegible] المتعة والعذاب [illegible] ان النبي ص مجتهد في الاحكام الشرعية
يجوز لمجتهد آخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره في مسائل الاجتهاد [illegible] لا تقتضي طعنا ولا توجب
[illegible] فلا مانع من ان يبيح النبي ص المتعة لمصلحة رآها ثم يحرمها عمر [illegible] والعذاب لمصلحة
اخرى ظهرت له وهذا الكلام من الضعف والشناعة [illegible] على اصول الامامية [illegible] فظاهر

نعم

لقوله لعصمة النبي ص وان ما يحكم به فهو صادر عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطأ لما
قال عز وجل في نعته ص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له ص قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا له ص ايضا
قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وح
فلا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد في مقابله [illegible] ص في شيء اصلا واما على راي
الجمهور القائلين بعصمة الانبياء ع فلانهم انما نفوا العصمة فيما ليس له تعلق بتبليغ الاحكام الشرعية
كتدبير الحروب واستصلاح الجيش ونصب العمال وعزلهم وما اشبه ذلك فاما ما يتعلق
بالاحكام الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيه لان الخطأ لا يجوز فيها لما تقتضيه المعجزة
من وجوب تصديق النبي ص فيما يبلغه عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه
سهوا او لا يعرف [illegible] شاذ منهم مباهتة جنية لا يلتفت اليها لاقتضائه افحام النبي ص
وعجزه عن تبليغ الاحكام على الائمة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم [illegible] الله
بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الآمدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين
بجواز الخطأ على النبي ص على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليل المتعة لو كان خطأ
لوجب ان ينبه عليه وان يعدل عنه ولو وقع ذلك لانتفى الطعن واستغني عن الجواب
المذكور وايضا فالمنقول من الكتاب العزيز يدل على وجوب اطاعة النبي ص وتحريم مخالفته
كالآيات المتضمنة للامر بطاعته والنهي عن معصيته وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
ليطاع باذن الله وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
وقوله عز من قائل واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين
يصدون عنك صدودا وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب اطاعة النبي ص
والتقيد [illegible] فان كان وجوب طاعة النبي ص وتحريم عصيانه لعصمة ربانية عن الخطأ

سوى انه حكم رب ثم صادرة عن اجتهاد ولصحته لو لجماعة المسلمين ولا ريب في كونه
مطلوبا لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم للانصار يوم السقيفة ايكم يرضى
ان يتقدم رسول الله رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا حين احتجوا انهم اولى
بالامر بكونهم الانصار الذين اووا ونصروا وبذلوا اموالهم وانفسهم في الجهاد مع رسول الله صلعم وانه
لولاهم لما قامت عمود الدين ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين صلعم الى غير ذلك مما ذكروه مفيدا لذلك
المقام وليس احتجاجه عليهم بما ذكر من تقديم النبي صلعم ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا تقديما للنص
على الاجتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح ذلك ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفته
الاصلح بزعمهم ومنه قوله حين قال بعض المرتدين في جيش اسامة انؤمر علينا هذا الشاب الحدث من
جلة قريش وعمر يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله صلعم ان
لا يقتل احد من المشركين من بني هاشم ولم يجز ... فقال ابو حذيفة انقتل اباءنا واخواننا ونترك بني هاشم
... في العباس عم النبي صلعم لاضربن جبهته بالسيف فقال عمر يا رسول الله صلعم اضرب عنق هذا المنافق
ولم ينكر النبي صلعم قوله بل لما راى اصراره على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان مخالفة
النبي صلعم بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاستبعاد في قتله الدال على ردته
واباحة دمه وكذا لم يجز للنبي صلعم تقريره على اعتقاده في ذلك بل كان يجب عليه ان ينبهه على زلته وفساد
عقيدته ومنه قوله لعثمان حين سئله ان يرد حكم بن ابي العاص الذي نفاه النبي صلعم عن المدينة بعد ان
زبره واغلظ له في القبول يخرجه رسول الله صلعم وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن بقول قائل غير
رسول الله صلعم والله لان اشق بانياب الابل احب الي من ان اخالف رسول الله صلعم
واياك يا بن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم ولو جاز مخالفة النبي بالاجتهاد لم يكن له ان
يرد على عثمان ... ولا ان يمنعه عن مسئلة اشد المنع ولم يتح له تغليظ الامتناع عن ذلك
بما فيه من مخالفة النبي صلعم وان يشق بانيابه احب اليه منها بل كان ينبغي له ان يناظره
ويحتج بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح والمفاسد ويرى عثمان وجه خطائه في ذلك ويقول
خلافه ومنه ان عمر كان يرى ان الدية للعاقلة وان المراة لا ترث من دية زوجها شيئا

... كحلبة لما ذهب اليه الامامية فالامر واضح وان كان الامر اكثر غير العصمة لجمع من نقل له
وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت صادرة عن اجتهاد واجالة رأي فالبناء
على اجتهاد النبي صلعم لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه على تحريم مخالفته وذلك
ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتصفح الاثار
المستفيضة الشائعة بين الفريقين على نفي الاجتهاد والرأي مع احتياجه ورود النص عن النبي صلعم
وظهور حكمه في شيء من الوقائع والاحكام فانهم كثيرا ما كانوا يختلفون في المسائل ويتناظرون فيها ومتى
اورد احدهم لصاحبه دليلا على مقالته التزم به خصمه ولم يقل ان النبي صلعم مجتهد فيجوز لمجتهد اخر مخالفته
او انه يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعاة المصالح والى ذلك اشار بان ذلك لو جاز
لذكروه في مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يحكموا حسن القانون الذي
ذكرنا من التزام النص ورفع الملامة بالوقوف عليه وقد وقع المولف المحرم للمتعة والناسخ المتقدم
عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز الاستقلال في ذلك بالمصالح
والمقادير مع كونها الاصل في فتح باب المخالفة وسلوك سبيل المشاقة فمن ذلك قول
ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة عمر ابن الخطاب في الرجوع معتلا بان معه وجوه الناس
ولا يامن على خليفة رسول الله صلعم وحرمه وحرم المسلمين ان تتخطفهم المشركون حول المدينة
لو تخطفتني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء قضى به رسول الله صلعم وقوله حين سئلته
الانصار برسالة عمر ايضا ان يولي امرهم اقدم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ
بلحية عمر وقال ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله صلعم وتامرني ان انزعه فهذا
قد يتحقق التشكيك في الموضعين على مخالفة الرسول صلعم ورد قضائه وحكمه ولولا ان ذلك غير
سائغ لوجب عليه قبول النصح والارشاد والرد على الانصار والنظر وعدم مرافقته للمصلحة
ولم يتح منه الانكار من حيث مخالفة النبي صلعم ولا جاز له ان يصنع بشيخ قريش ورئيسها
ومن كان مرشحا للخلافة العظمى ما صنع من الازراء به والاستخفاف بعظم قدره وجزالته
حيث وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بالتقاعد في وجهه بما يردع به اشرار العبيد ... جهلة

لأي

وكان يفتي بذلك حتى اخبره الضحاك بن سفيان الكلابي بان رسول الله صلى الله عليه وآله ورث زوجته
منها فترك اجتهاده فيه وعول على النص المنقول عن النبي ص بخبر الواحد وقال اجتهدنا الآن برأينا
ان كدنا ان نقضي فيه برأينا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع
وجود النص لكونه هو المطلوب وبحكمه وان كانت مخالفة النبي ص بالاجتهاد سائغة لا منع
فيها لكونه هو المصيب فانى وجه لما صح عنه من تمام تعطيله في مقابلة اجتهاداتهم وحكمهم على
ان الخلاف لم يقع بالنفاق والاستثناء اياه في قتله واحتشامهم عن رد الحكم على الانصية معطلا بما فيه
من المخالفة للنبي ص وتركه اجتهاده في الدية لتوليه على النص المنقول عنه وغير ذلك مما
لو استقصي لادى الى غاية الاسهاب وان كانت مخالفته ص موجبة لمقتضى الضلال
والاضلال بل الكفر والنفاق كما هو الحق وقد اجرى على لسان ان الخلاف فاحجة
عليه في تحريمه المتعة التي اباحها النبي ص باعتراف منه بحرمته لادب   البأس في اللغة
بمعنى العذاب قاله الجوهري وغيره فنفي البأس يعني نفي العذاب او نفي ما يستلزمه
وهو التحريم ومعناه مع ثبوت احد الامرين فلا يكون نفي الكراهة الذي هو اجتنبه بل المكروه
منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان
نفي البأس يستعمل غالبا فيما يراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد
من المحققين ان نفي البأس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح الترك ولهذا
لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا لكون نفي البأس في قوة نفي التحريم
الظاهر فيه   تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن
موسى الرضا عليه وعلى آبائه وابنائه افضل التحية والثناء اعلم جدا ان الحاجة اليه ماسة
كثيرا والامر فيه ملتبس فان قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار
المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره هو ان الامام العلامة المجلسي قدس سره
اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليه في الآداب
والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث

المروج

المروج قدس الله سره الشريف فانه اول من روج هذا الكتاب ونبه في الفوائد وهو تلميذ
الفاضل على الفقيه على مطابقة لعبارات الصدوق وفتاوى اكثر الاصحاب وبعده
الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه
في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في حجة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع
وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم ومنهم من سكن اليه واعتمد
عليه وانكر جماعة وتوقف فيه آخرون ولم ينقل منه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا
في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الآمل وربما زعم بعضهم انه تصنيف
الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا ريب في ضعف هذا الوهم فان
المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان وافقها في كثير من العبارات
وكتاب الشرائع المنسوب اليه هي بعينها الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي وان اوهم
كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت في اوله
فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان
هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد
روي ابي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا قبر ينادى ان اول حباؤك الجنة وفي
كتاب الزكاة وروي عن ابي العالم ع في تقديم الزكاة وتأخيرها اربعة اشهر وستة اشهر
وفي باب الربا والعينة روى حديث الزكاة ثم قال وقد امرنا ابي ففعلت مثل هذا وقال
في موضع آخر وقد ادمن به نحن معاشر اهل البيت وهذا يحققه الكتاب يكون بها يبطل احتمال
كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء ولانه اما للامام ع او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع
فيه بعيد لما يرى على هذا الكتاب من حقيقة الحق وروده الصدوق ولان ما اشتمل عليه من الاصول
والفروع والاخلاق مطابق لمذاهب الامامية وما ثبت من الائمة ع ولا داعي للوضع في مثل
فان غرض الواضعين ترويج الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة
والكتاب خال عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه ع اخبرنا به السيد الفاضل المحدث القاضي

امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت
الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر
الرضا صلوات الله عليه وسمعت الوالد رحمه الله قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه عليه السلام وكان عليه
اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدي قدس سره
هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر
محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام
التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن المولى المتقي التقي والد شيخنا الاكمل
صاحب البحار رحمه قال ان من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي
امير حسين طاب ثراه مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذه
البلاد يعني اصفهان وقد تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتك بهدية نفيسة وهي الفقه
الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان
ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام وكان في مواضع منه بخطه عليه السلام وكان على ذلك اجازات
جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي انه من تاليفه عليه السلام فاستنسخت منه
وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء الكتبية
عليه ونسيت الاخذ ثم جاءني بها بعد تمامي الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين
وقليل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه
وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في
هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرأيت ان اذكره في مواضعه ليطلع عليه
الاصحاب ويشتهر بينهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان
معلوما عندهم انه من تاليفه عليه السلام ولهذا قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على محمد وآله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق
عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته

الظاهر

الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وساير عباراته في رسالته الى ولده من كتاب
الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي ليس معلوما لنا ولم يسنده الى خبر
كانت من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم و[illegible] عندنا الثقة العدل القاضي امير حسين
طاب ثراه واستنسخ هذا الكتاب قبل هذا بخمس عشرة سنين وكان في عدة مواضع
منه خط الامام الرضا عليه السلام واثبات الشرت وكتبت صورة خطه عليه السلام على ما رسمه القاضي وسمي
من رقعة الكتاب لكتاب الفقيه كصاحب الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي
كانا على اليقين بان هذا الكتاب تصنيف الامام عليه السلام وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه
وما وقع لنا الشهرة عنه لم يتفق لنا من ملاحظته على هذا الموضع ونقل عنه من هنا الى آخر
الكتاب ان شاء الله تعالى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر تمتعا
السعي انه ترك بعض الطواف ان الظاهر بين الاصحاب صحة الطواف والسعي
اذا كان المتروك من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والظاهر
ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا عليه السلام ولهذا كان يعمل
وان لم يقدما ومنهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق الى مدة
منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة
قد اتي بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام في عدة
مواضع قال والقاضي امير حسين ره قد اخذ من تلك النسخة واتي بها الي عندنا وانا
استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي ابن
بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من دون تغيير او بتغيير
يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما افتوا
به والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المذكوران ذلك هو السيد امير حسين
بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي ره وكان
قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان العادل شاه طهماسب

ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجلان واحدهما محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال الثقة
له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع قاله النجاشي في كتابه وفيه وفي الخلاصة ان
الطريق اليه ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان والظاهر
تقدم كونه من اصحاب الصادق ع قبله وروى عنه ابن ابي عمير ومن اصحاب الرضا ع
وان كان عليها السلام فيكون محمد بن سكين من كبار اصحاب الرضا ع وهذا النقل وان
لم يكن لاحد من المعتبرين الا انه يؤيده اثار الصدق فيصلح للتأييد بما تقدم ومما يؤيده
ما ذكره الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن
بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر
العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ره ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد
الحسيني صاحب كتاب الرضا ع فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من رجال
المنتجب وفي كتاب امل الآمل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا
الكتاب واما الرسالة الذهبية المعروفة بالذهبية وطب الرضا ع فهي عدة اوراق
في الطب صنفها الرضا ع للمأمون وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد
بكونه صاحب كتاب الرضا ع وجود نسخة الاصل عنده او اتصال الاجازة والكتاب
اليه لا انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه مصنفه لانه من العلماء المتأخرين
الذين لم يدركوا اعصار الائمة عليهم السلام فهذا ما عندي وبناء وثوقي في هذا الكتاب
مما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا ع ومن اعظم الشواهد
على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوق وابيه لفتاويه وشدة تمسكهما به
حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة ونحوها
وثقتهما باختيار ما في هذا الكتاب وفاقا للاجلاء من تقدم من الاصحاب وعبرا في الغالب
بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث ودراية ولم يسندها الى الراوي
ويلوح من الشيخ المفيد طاب ثراه الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان الامام الا

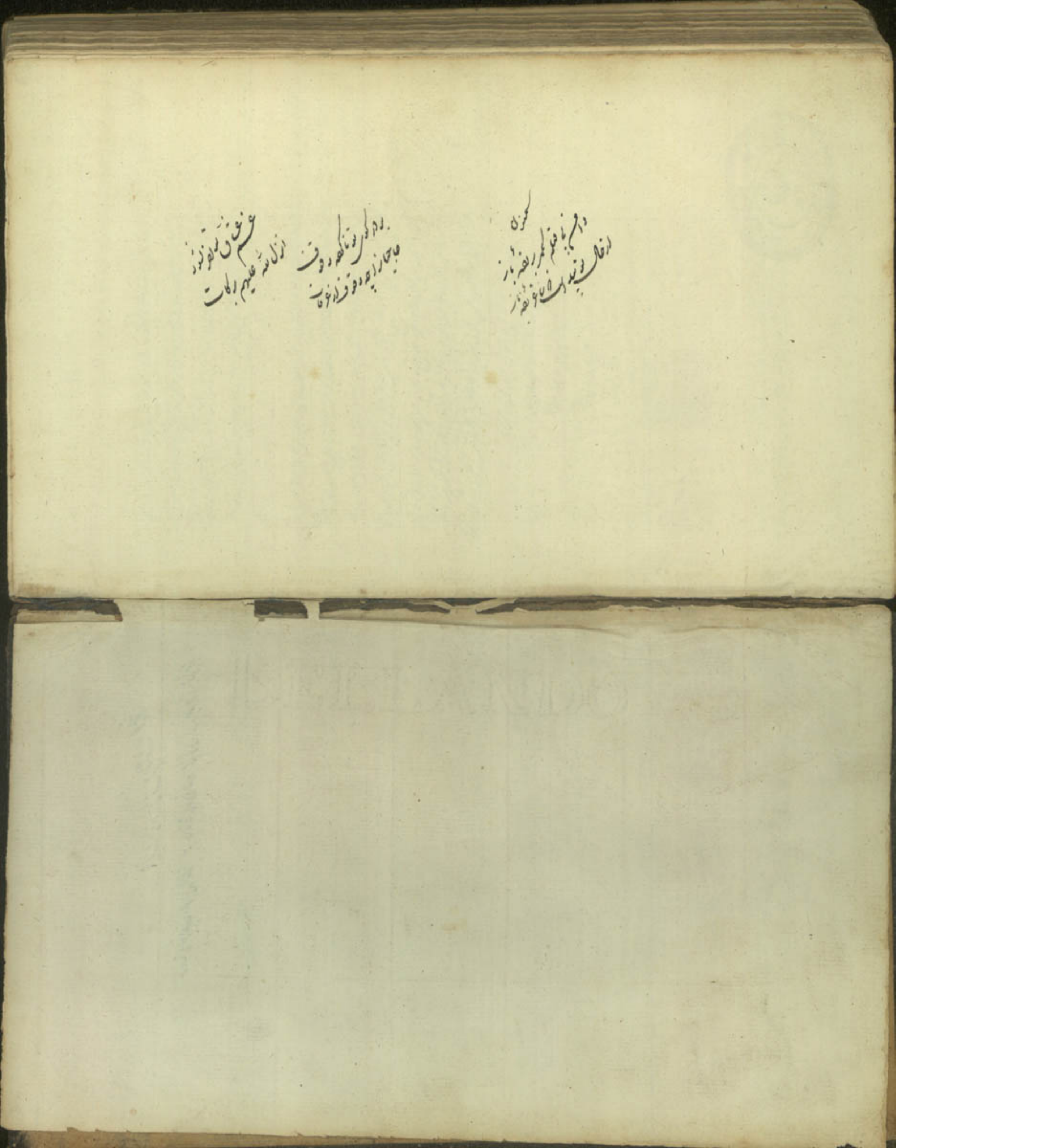
العقول له وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع
كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب
الملفقات القدسية في ادعية الساعات الطبرسية وكتاب رفع المناوات عن تفضيل
والمساوات ومنهج البيان في تفضيل امير المؤمنين ع على جميع الانبياء ومساواته لنبينا ص
الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات
فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير له منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العالي بن
المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العالم الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد
الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد وصف جميعهم بالعلم والفضل والعقل والنبل وفي
اجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا الاخلص الافضل صاحب المفاخر والمناقب
الظاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال وحاوي الكمال المتعالي عن
ربقة التقليد المتحلي بحلية الاجتهاد الاسعد الاول شرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة
ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته نحو ذلك
ونحن نروي عن هذا السيد الامجد والسند الاوحد ما صحت له روايته واتضحت لديه
درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي طاب ثراه عن والده المقدس المجلسي قدس
سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية
الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا ع واملائه وقد اخبر الشيخان المذكوران بذلك
فيصدق ويعضده حكاية القطعة المتقدمة فيما تقدم من كلام الشيخين الذين مدحاه
ووثقاه المطابق لتلك الدعوى ولتصديقها وقد اتفق لي في سنة ... في المشهد المقدس
الرضوي على مشرفه السلام اتم التحية اني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب
الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب
لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط
الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف

ومحمد بن

الأعاظم الذين هم اساطين الشيعة واركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا
يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تأخر عنهم لحسن ظنهم بهم وشدة اعتمادهم
عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتاويهم عين النصوص الثابتة عن الحجج عليهم السلام وقد ذكر
الشهيد ره في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون على ابن بابويه ومرجع كتاب الشرايع ما اخذه ابو
هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وفتش ما فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هذا ينقل
عن الصدوق في عدة رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان
الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد ابيه
اباه في افتائه حاشاه من ذلك ثم حاشاه وكذلك اعتبار الاصحاب
كتابي ابني بابويه فانه ليس تقليداً لهما بل اعتبارا لوجود المرجع الذي اليه وهو العلم
بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في يوم
الاحد في سلخ الدهر من اليوم في ثامن عشر رمضان المبارك سنة ثلثة عشر وثلثين
بعد ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية على مالك خلق الله عملا واكرم

فرج الله بن عبد الجبار الاسترابادي
عبد المستغفر من تحصيل العلوم
الذي هو في المدرسة الطالبية
غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين





فهرست ما في هذا الكتاب من المباحث الاصولية

فائدة في تعريف اصول الفقه ٣ فائدة في ان ظاهر الكلام كون المتكلم عليه فرد المتكلم

